

暢銷叢書系列 30

世界禪學大師

鈴木大拙／著



何謂禪？何謂頓悟？禪對現代人的意義爲何？不僅在東方，世界各地人士均對之極感興趣，並亟欲重新對禪加以探討。國際知名的宗教家鈴木大拙先生，以平易且深具說服性的文句闡釋了禪的眞諦。

本書原爲鈴木先生爲歐洲人士說禪的英文稿，經過重新編譯彙整，而成禪的入門書，以饗讀者。



世茂出版社

ISBN 957-529-098-4 (00919103)

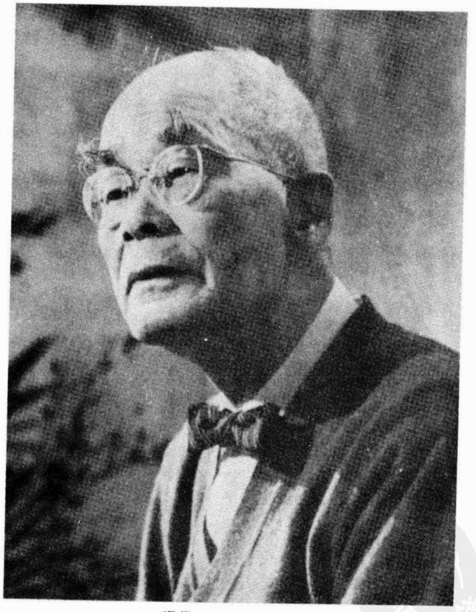
禪

鈴木大拙／著

禪

$130

著者／鈴木大拙
編輯／唐坤慧、黃素妮
美編／沈鴻雁
出版者／世茂出版社
發行人／林正中
負責人／簡泰雄
地址／台北市潮州街五十九巷五號
電話／（〇二）三九七二七五七一八
傳眞／三九七二七五八
劃撥／〇七五〇三〇〇一七
登記證／新聞局登記版台業字第三二〇八號
法律顧問／謝新平律師
地址／台北市廈門街九十九巷八號
印刷／三華彩色印刷公司
初版／一九九〇年十一月一版
二版／



禪學大師：鈴木大拙

前言

相信讀者對於「禪」之一字，應早已是耳熟能詳了；然而，對於禪爲何物？何謂頓悟？以及禪對現代人的意義及作用何在？則絕大部分的人無疑均僅一知半解而已。

禪的淵源起于印度，卻發祥於中國，它代表了智慧，也代表無上的領悟力與意志力；它是詩、是哲學、是道德，甚至可以説是代表了人類整體的生命。

日本京都大谷大學佛教哲學教授鈴木大拙博士，是世界佛學（禪學）界的泰斗。鈴木博士以權威的資格寫作，他不但研究了梵文、巴利文、中文、以及日本的原文典藉，且對於德、法文及説、寫均極流暢。他不僅是一位學者，更是一名虔誠的佛教徒，他的談吐舉止總是具有高深的意境。

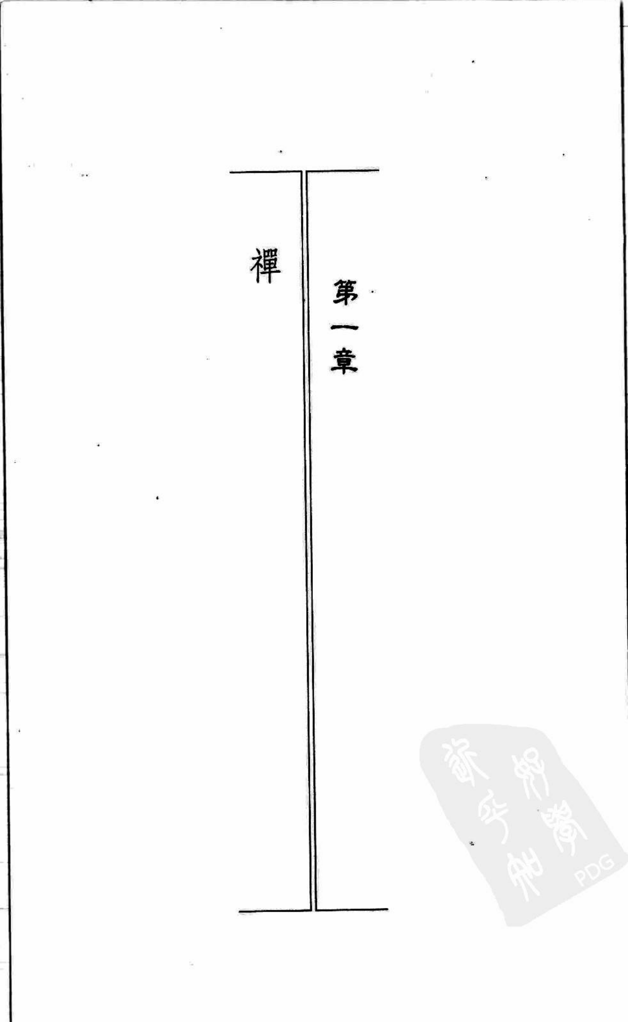
禪自唐、宋二代隆盛之後，在國內便日漸式微，反倒在歐美及日本大行其道。最近國内對禪方面的接觸與探討似乎又開始熱中，這也許是由於現代人在此變化萬千的工商業社會，以及科技掛帥的情況下，心靈倍感枯竭，亟需尋求足以充實心靈的東西之故，

而禪正可以滿足這項需求。

本書是根據鈴木大拙先生過去四十年來所有公諸於世的英文作品中，篩選出禪的本質部分編譯而成。讀者在閱讀本書之後，對於現代人所謂的禪，當有更充分的了解。若能因閱讀本書而引發出潛藏於內的智慧——則就是禪的精神所在，也是編者最衷心的期望。

編者謹識

目錄



第一章

禪



禪*，乃是以佛教精髓爲思想傳遞的主軸，並自成一派。更精確地說，它的精髓是以體驗佛陀所完成的「領悟」（bodhi——亦即菩提）爲核心。然而，佛陀於長年旅遊期間所提出的教示及佛法，則均不屬於禪的思想範疇。

＊此語源自梵文〈dhyāna〉一字音譯成「禪那」後簡化而來。

根據一般的說法，認爲禪在印度萌芽、勃興，並且由六世紀初一位名爲菩提達摩（Bodhidharma）的人圓融了整個雛形，然後才引進中國。其實不然，許多禪學的考據學者均指出，禪最初起源於中國，始自中國禪宗的六祖慧能（時值紀元六三八～七一三年間）。當時，慧能摒除了以「禪那、禪定」（dhyāna）爲主的作法，另樹以强烈喚醒「般若、智慧」（prajñā）的新主張，是爲今天大家所知的禪的源頭。

但首先我們必須了解，禪定的實踐最終或可導出「般若、智慧」，但是，切不可以之爲標的，因爲禪的最大作用在於將人類處於睡眠狀態的智慧喚醒——也即是讓智慧從潛意識深處覺醒，而非「導出智慧」。

事實上，智慧（prajñā）與知識（vijñāna）乃是相對的。若「知識」泛指我們這

個有限世界中一切被限定了的知識，則「智慧」就相當於最高度的直覺。

在六祖慧能的時代，以達到心如止水的「禪定」作爲學禪者的不二法門是當時最普遍的趨勢，惟六祖慧能獨排衆議而極力倡導「智慧」的覺醒，在中國佛教史上肇下了革命性的一頁。

立論於印度哲學思想的觀點——如「龍樹」的中觀學派，即大力貶抑智慧的意義與價值，他們所推崇的，是得以透視深奧玄妙的sūnyatā（空）。然而，眞正促使中國的禪與一切源自印度的哲學思想截然分歧的導因，則應究於中國的民族性。有關這點，我們從「中國禪」的方向即可看出端倪：對於偏離具象的、不可形擬的、形而上的思索，中國人似乎均極度感到興趣缺缺，這項特色在禪的「問答」型態中表露無遺。禪的一問一答，皆爲生命本身所奔放出來，而無涉於思惟和皮相作用；它直接衝激生命本身，因此，它在一問一答之間，往往非常爽俐而活潑。

一般人可能都曾發現在禪的問答中，很明顯地見不到類似「神、救濟、啓示、罪惡、赦免……」等宗教性、或指涉心靈的字眼及相關的問題。

讓我們暫且撇開較邈遠的「精神層面的提昇」不談，就切身的日常生活而言，智慧

的覺醒究竟顯現了何種意義呢?禪,是否便如同在洗碗盤的時候,即可達到「領悟」呢?或者,是否可能在勞動耕作、挑柴擔水的時候「頓悟」?當你在賞花蒔草或與朋友招呼寒暄時,是否可能受到任何啓示?

也許有人會問:禪的境界是否該像禪僧悟道時的種種契緣而發出一些不可理解的囈語和叫喊,才是眞正獲得解脫?事實上,這些並沒有肯定的答案。因爲,禪基本上就排拒討論,反對立說或講說佛法,甚至亦不可試著去加以解釋。對於它的立意,我們或可由禪的話語中去揣想。例如,禪說「從自己的心發出的問題」,意指要在自己的心中找尋答案,因爲答案就在發生問題之處。正有如一位禪僧所說:「我說的話是我自己的;不是你的,當然也不能變成你的,一切需從你本身出發才可。」

誠然,禪所强調自我本身的智慧,確曾引起一般人誤解爲悖離佛教,甚而否定佛教。但是,相反地,禪無疑卻始終存活在佛教教義的框架中。最明顯的例證就是禪教義的構成要素——智慧與慈悲,也正是在强調佛教中體驗慈悲的重要性。同時,此等慈悲還有更積極的意義,那就是,不僅自我本身要求智慧的自覺,尚應幫助他人去達成。

有一僧問師父:「尚未到達體悟之前的人,是怎樣的人?」師答:「跟你我一樣,

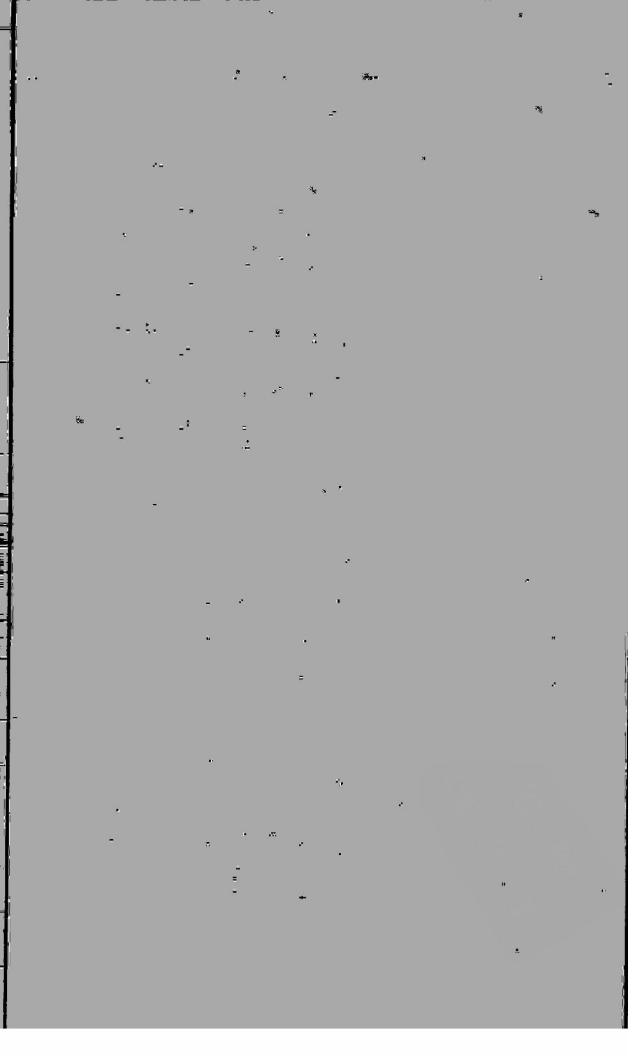
普通人呀！」僧又問：「那麼，悟道之後又變成怎麼樣的人呢？」師父說：「灰頭土臉。」僧緊接着追問：「那……最後會變成怎樣？」師父：「就是那樣而已，還能怎樣。」

「灰頭土臉」，是典型的禪家說法，意指修禪者在一生當中，每走一步都是爲人類幸福而努力。「我請你喝茶去」，也是經常爲人使用的禪語，表示修禪者的一種社會關懷。誠如佛教所囊括的一切泉源，禪同樣地以慈悲與智慧爲始末，此二者，就如同車的雙輪——必同步而發揮作用。

一位僧人辭別他的師父雪峯（時值紀元八二二年—九〇八年），造訪靈雲。僧問：「佛陀尚未降生之前，世界是什麼樣子？」靈雲豎起拂塵（此物原來作趨趕蚊蟲之用，至今則成了宗教用具）不語。僧又問：「佛陀出世之後的世界，是個什麼樣子？」靈雲依然豎起拂塵，不發一語。僧不得其解，只好回雪峯處。雪峯問：「怎麼提早回來呢？」僧便詳述自己拜會靈雲的情形，並表示他非常不能理解靈雲的回答方式。雪峯拍拍他，說：「問我好了，讓我來教你。」於是，僧把相同的問題再問了一遍。第一次，雪峯同樣也豎起拂塵；但是，問第二個問題時，雪峯的反應竟是扔掉拂塵，此時，僧深

深向雪峯行了個大禮，豈料雪峯倒打起僧來了。在這個故事中，拂塵意味prajñā（智慧）的象徵；至於最後雪峯打僧人，則蘊含着卡爾那（慈悲）。

禪的大盛時期是在中國唐代（紀元六一八—九〇七年間）以及宋代（紀元九六〇—一二七〇年間），到了明代（紀元一三六八—一六四四年間）開始式微。反觀歐美人士對禪發生興趣，卻是二次大戰結束以後的事情，自然談不上盛衰如何，至於他們對禪發生興趣，主要是源自於日本的生活及文化引起世界性關注的反應。如今，禪的風行景氣大落，僅在日本興盛不衰，據統計，一九五〇年的日本，禪的皈依者約有四百五十萬人。由此可見，日本對禪學的研究似乎已凌駕發揚禪的中國；這點，值得我們省思。



第二章

領悟

一

據我所知，佛教是環繞着佛陀所凸顯的「領悟」之體驗中心而演繹的。「佛陀」（Buddha）的原義是「領悟者」，而「領悟」的原文是bodhi（音譯爲菩提），由此可知「佛陀」、「菩提」二詞，取自同樣含有「覺醒」、「覺知」意義的同一語源。至此，可以更進一步地了解「佛陀」代表着什麼。簡單地說，「佛陀」就是包含相對性、制約性的生命覺醒過來人，而他所强調的bodhi，（菩提）即等同於「領悟」；此種「領悟」若達到無比淨澈、完全的境界，就是佛陀所謂的sambodhi，（三藐三菩提）無上正等正覺之境了。

佛陀既同時以其「領悟」之說爲教義的基礎和實踐的依圭，即完全排除了「佛教是遙不可及的神祕幽境」的一般誤解，因爲「領悟」非直接關涉自我本身不可。佛陀一再主張的是，徹底的個別體驗。因此，他不斷地對弟子們强調，「不可憑信於權威或長者，重要的是你自己的個人體驗」，其用意即在於教大家竭盡所能地朝向自我的體驗，

以求得終極的自我解脫。《法句經》有詩句可證：

「自己作惡的因，要自己嚐受傷的果
遠離一切罪惡，方得清淨己身
淨與不淨，皆是你
欲求淨境須己身尋……」

或許有人認爲如此說法過份彰顯個人主義，設若反問以「口渴時，總是要你自己拿起杯子才行吧！」則質疑者泰半是啞然，事實上，這絕對無涉於個人主義，在禪的領域中，「個人」是基本的存在體，而非特意强調的標。無論你是身處天堂或地獄，任何人都無法代替你是毋庸置疑的；同時，「領悟」亦當由自己體驗所得，無人能代爲體驗的。學佛者皆知，佛敎並非僅是敎弟子盲從佛陀的「領悟」便罷，事實上，佛法所强調的正如佛陀所標識出的重點——體驗，同樣以個人體驗爲敎示中心，並闡明：「領悟」必得在「親身體會」的前提下方可成立。因此，要修習佛法定當先明瞭「完全的領悟」

之所示。

首先，我們且讓腦際閃現兩個問題：佛陀是如何達到「領悟」的體驗，此其一；他又是如何完成正覺，此其二。佛陀與所有印度的聖賢哲人一樣，首重生命自「生住異滅」的束縛中解放出來，猶如囚犯掙脫出手銬脚鐐以獲取自由。只要有一小部份的存在受到了限制，就會成爲我們的束縛。束縛意指一種緊張狀態，這是多數人多數時候所處的心理狀態。

曾經思想有關這種「人所存在的現實狀態」的人，必定會在心中產生某種不可名狀的感覺，彷佛有一股鞭策的力量——促使他滋生超越此「存在的現實」的想像。

人人都冀求長存不滅、生命永恆、絕對的自由以及亘古的解脫，對於這些希望，佛陀較一般人體驗得更豐富、更敏銳，當然，他也想盡一切方法、作出最大努力，從存在的束縛中釋放出自我的生命。

這種希望，或說願望、衝動，都是極爲人性的。換言之，經由自身的省察，我們將意識到某些或由內、或由外而圍繞着我們內心的東西，爲了使之能與我們賴以生存的人生分隔開來探究，所以會產生此種希望。若以形上學的術說，此希望即是「存在的終極

意義的探究」，以下爲這種探究的若干發問典型：

「人生值得我繼續活下去嗎？」「什麼是人生的意義？」「我們從何處來、又往何處去？」「會發出這樣疑問的我又是誰？」「是否有些無以名之的什麼在我們的這個世界以外，隨心所欲地玩弄着我們的世界呢？……

諸如此類以及其它同樣性質的問題，雖然表面上不盡相同，但却迸發自同一源由，於是同樣地關乎生命的終極命運，並直指「存在」的意義，因此，我們可以把這些問題歸結爲一個——「存在」是什麼。哲學家以及各宗教人士，對於種種終極性的疑問，各有其回答的方法。其中，以傾向於禪宗的佛教徒，回答方法最爲特異而獨到。一般哲學家與各宗教人士回答發問者的方法，雖也不盡相同，但是，他們同樣是按照問題被提出時的形態來作答，亦即直接針對問題來回答，無涉發問者與被問者，以客觀地解決問題。

傾向於禪宗的佛教徒則完全不同（以下所稱佛教徒，特定於禪宗的佛教徒），他們企圖探究問題的根源，或說到達問題的源頭處，並且進一步找出非問不可的原因。例如，當有人發問「存在是什麼」時，佛教徒絕非依據此發問形態來作答，而是反把問題

的箭頭擲給發問者，以到達發問者本身。故而，此反問是非抽象的，其中有活生生的人物出現，由於此一躍動的生命，發問亦如同被賦予生命一樣鮮活。這已是非抽象、非人性，或說超越人性的領域，亦即結合了問題與發問者合而爲一的狀態。例如，弟子問：「佛性爲何?存在爲何?」師父則會以「你是誰?」、「你從何處帶來這些問題?」等反問，節節反逼弟子的回答。另有一種經常出現的回答情形是，師父或許逕以發問者的名字作答。此時，徒弟極可能應一聲「是，師父」，師父沈默一陣便隨口問徒弟：「懂了嗎?」徒答：「不懂。」師父最後即以「眞是蠢蛋」作爲對弟子的裁決。

以上的例子，皆在說明佛教徒解決問題的作法，是如何用心於結合「問」與「問者」，總之，他們認爲，一旦分開此二者，發問者便不得其解了。

二

疑問與發問者實際上是一體的。試想，爲何會發出此疑問？而非彼疑問？

當問者自身跳離「實在」，疑問才發生的。定須將自己從「實在」抽離，方能置身其外，進而旁觀「實在」以致發出如「道是什麼」的疑問。此分開自身與實在的情形，僅見於人類；動物不具備此特權，牠們活着的唯一意義只是存在而已，無發問能力；無幸福或不幸福感；唯逆來順受造物者賦予的一切。我們懂得如何離開現實、從一個超然的立場考察現實，並且提出各種相關的疑問，從而招致痛苦，但也時有樂趣。然而，當疑問嚴重到關涉生命依歸時，恐怕就無快樂可言了。如此一來，痛苦眞是我們人類的特權，不過，求得安詳也是我們的特權，這是痛苦之後的嶄新層次。此二者，在動物身上是沒有的，亦可說我們是得先獨厚吧。

曾有一位僧人問南泉：「聽說三世諸佛不知有『它』，反而是貓、牛知道。怎會這樣呢？」南泉回答：「佛陀在進入鹿野苑之前，已經知道有『它』了。」僧又問：「畜牲又

怎麼會知道『它』呢？」南泉反問：「你又怎麼會懷疑此事呢？」

這是在說明無論「它」（it）代表什麼，一旦我們把它隔離出自身而加以探討、發問時，『它』就不知原處了。每一個人都在各自的「它」之中生活着，當我們對「它」發出任何疑問，即已分離出自己了，結果便如何離開了自己的靈魂一樣，感到彷徨無主。此情形可以一則關於蜈蚣的寓言來比擬：

「蜈蚣低頭猛然發現自己原來有那麼多隻脚，便開始陷入一種苦惱的思索——如何規律地挪動每一隻脚，才能避免互相糾纏呢？最後，牠反而因此動彈不得了。」

此寓言適足以說明「唯發問者與問題分開，才會發生問題」。

但是，問題會離開發問者，對多數人而言都是必然的。我們幾乎隨時隨地都在發生疑問，於是，時刻都充溢着發問的念頭，這些與時俱增的種種疑問，也就是推我們沈入苦惱深淵的誘因。根據佛教徒的說法，一旦「問／問答」截然分離，此「問」便不得解答；它非但不是一般人所誤解的「解決之鑰」，反而是阻撓解決問題的「解決毒葯」。

解決疑問，必須結合「問」與「問答」而爲一。當此三者合一時，不需發問者苦心竭慮地尋求解決，此一體性也會經由它最深處的意義作用，而自然產生解決。換言之，

就是疑問本身解決了疑問，此即佛教徒對於「存在是什麼」一類的問題，所持的解決態度。當發問者並未隔離於問題之外，亦即二者合一、還原時，進一步說，就是尚未分化爲主、客體——如同世界創造之初的原狀時，問題的解決將完全仰賴自我眞實的體驗，此時，任何邏輯性的證明都不再適用。

於此，或許有人會說：「你所謂的『尚未分化爲主、客體』以及『世界創造之前』，是否意指『我們尚未出生』、『我們本身尚無任何疑問之前』？若果眞如此，就沒有任何可問的疑問，自然不需尋求任何解決。因爲此時連世界和我們自身都不存在，一切本持着一種虛無狀態，『領悟』似乎也不成其意義。這種情形，與其說是解決，毋寧名之爲『滅絕』倒更爲恰當。」

事實上，滅絕正是疑問獲得解決的句點，未及此狀態就不能稱其爲解決。邏輯家、辯證家對「滅絕」的概念，是從他們個人的實際體驗爲出發點，這並非滅絕的意義所在。當我們眞正體會到滅絕時，它的存在才是肯定的，換言之，就是得到正覺。

我這麼說極可能會遭致邏輯家、辯證家的口誅筆伐。他們或者以爲我在誤導讀者入歧途。若眞發生此效果，我想，讀者不是自掘墳墓，就是被邏輯、辯證的作用帶進迷宮

了。

因此，必須證明的是，本書的用意：經由剖析所有相關理論、辯證之詮釋，使讀者能夠徹底擺脫這些理論性、辯證性，從而回到最基本的自由。欲達到此等自由必須在一個前提下方得成立——問題與發問者需合而為一，並且，此整體存在亦為「世界的開始與結束」此一大命題所包容。重點在於體驗，無關一切論證，這是佛陀費時六年專心冥思、身歷苦行之後，終致開悟的心得。後面對此將有更詳盡的說明。

總之，我們必須從「領悟」的體驗當中方可尋得一切問題的解決之道，這也是為什麼佛教徒一再强調「領悟」的體驗。無論以知識性的任何形態呈現，只要對此整體加以「分離」、「分化」，問題的答案便永遠隱晦不明。即使彷彿找到了答案，無疑的，那也絕非確切的、具有眞正意義的答案，而僅僅是存在於假設預定當中。問題眞正的獲得解決，其答案必定繫於根本性的眞理，它會動搖我們本身的存在，强烈的衝激我們的內心深處幾達戰慄狀態。

三

一切有關人生最根本的問題，皆不可以主客體的二分法來探究。問題的產生雖然源自知識性的啓發，但它的答案却存在體驗之中。因爲一切知識性的問題，都具有「問題生答案，答案生問題」的屬性，換言之，若以一般所理解的知識性形態爲尋求答案之本，非但無法得，並且會有「問題如滾雪球一般，越滾越大、越生越多」的困擾，即使僥倖從知識性的理解上求得一種解決，也仍然不出知性的範疇，故而不能成爲動搖、震盪我們本身存在的力量。

知性、理解，永遠只能停留在「週旋於眞理外圍空轉」的位置，且經常以二元對立的架構來觀照事情。就「存在的意義是什麼？」爲例，按佛教徒的說法，此疑問在問題成立之前答案就已經呈現了，這是知性層次所無法理解的，因爲該情況已然超越了知性。

疑問的產生與「一分爲二」有極密切的關係。從人性的觀點而言，有疑問是基於亟

欲了解自我本身的需求，又因爲需求；「存在的意義」的探究便顯得十分必要了。然而，疑問的答案終究是來自尚未二分之前的「存在」本身，亦即在於疑問與發問者合爲一體之處，但是，我們的疑問却是在一分爲二之後產生的，如此勢將無法得到解決。若按禪尋求答案，就要回歸到二分之前的「存在」本身，這是個一元一體的狀態——沒有問與答、疑問與解決。而這樣一個世界的體現，才是疑問最終極的解決。對此，禪宗曾有明示：在疑問尚未發生之前，答案已經在那裏了。以下的問答形態可作爲應證——

問：「神是什麼？」

答（反問）：「你是什麼？」

問：「耶穌基督能救我嗎？」

答：「你還沒得救。」

問：「佛陀眞悟了嗎？」「什麼是『領悟』？」

答：「你還沒開悟。」

問：「達摩（Bodhidharma）從印度來，給了我們什麼教示？」

答：「此刻，你在什麼地方？」

據傳，中國古代有一位朝廷大臣，對禪極有興趣。某日，他向一位禪僧求道：「有人把鵝養在水壺裡面。眼見鵝一天天長大，相對地，小壺就越來越小，小到快要不能容下這隻鵝了。請問：如何能夠把鵝安然取出，同時不破壞到水壺？」

禪僧就喊了大臣的名字，大臣順口應道：「是，師父。」

禪僧立刻說：「啊！鵝出來了。」

這個例子正是說明「回答總是緊追着發問」，換言之，發問也就是一種回答。因此，從這種問答形態中，想要得到任何回答的言語，也是徒然。

有一次，趙州問南泉：

「道是什麼？」（此處「道」相近於「存在」之意。）

南泉答：「平常心*罷了。」

趙州又問：「是否有特別的修行方向可循呢*？」

南泉答：「沒有。若有特定的方向，就不是道了！」

趙州追問：「沒有方向，如何能夠知『道』？」

南泉答：「道，不在知與不知的範圍內。知是一種迷惑；不知則爲無明。有朝一日，如果你能夠到達一絲存疑的影跡都不見的『道』，就可明瞭那是一種無邊無涯的大虛無狀態、不見邊際的空茫，沒有善、亦有惡。」

＊平常心：即「日常的心理狀態。」佛家則解釋爲「安適的狀態」或者「憑原樣存在」。有僧問師父：「什麼是平常心？」師父回答：「餓了吃，渴了喝。」此爲本能的、無意識的生命形態；亦即最初未經任何知性或思考作用。若是人類始終停留在此階段，就不會造成現今標榜着高度智慧的人類文明。簡言之，既是有意識，又是無意識的——即爲「平常心」最佳的知性解釋。

＊此爲「往……方向」、「所意圖的去向」之意；即英文「orientation」之義。

道，等同於完全的「領悟」。「道」若是能以言語道出，則「領悟」便可落入言詮。當我們企圖從某一特定方向循及有關眞理的解答時，眞理就不在問題的出處了。若果眞如此，我們將更加無法把握、了解它，反而更爲遠離了。原因在於道並非以邏輯的

理解可達至，它無法以思惟的運作來衡量。

對於此，我姑且稱之爲「領悟的邏輯」以示區別一般性的理解邏輯。了解此「邏輯」之後，才能更進一步且更確切地進入佛陀所完成「領悟」之體驗的問題，亦即是後來在印度與中國各地發展出各種佛教派別的活水源頭。總之，若僅止於河的此岸，則任何論證的探究、思辨，都無法引我們到達「領悟」的彼岸。

四

以上的敍述已明白出示佛陀的重要理念：問題只要不出二元分離的世界——即當問者離開發問本身時，便無法獲得解決。對於眼前的問題，佛陀總是勇於直視，冀求從觀察、思索、體驗的程序，尋獲終極解決的滿足。佛陀的體驗方法、心路歷程，可說是我們探究存在、眞理；達至終極解決之道的典型實例。

一般人探究存在、眞理，多半自學習哲學思想開始。因爲推促我們開展推理能力的各種事物，經常都同時觀照着存在的問題。從前人的思想史上可得知，古代的聖人賢哲也同樣爲有關存在、眞理的問題而困擾不已。佛陀即爲一例；他離家之後，第一件事就是到森林裏會晤當時最傑出的學者菁英，但他並未由此獲得滿足。原來，哲學的性質截然不同於「領悟」之道，而不可能引領我們回去疑問尚未生出的一元世界，因此，欲藉着探究哲學求得終極的解決，也無異是緣木求魚。哲學自有極限，縱使它或可點出一個朦朧的、彷若解答似我形相，然而，當我們想要接近它時，這個原就曖昧不明、似有若

無的形相，反而越來越淡，徒令人心焦竭慮一場。於是，佛陀毅然離開了學者們，開始實踐苦行。

人們似乎有個不成文的默契，咸認爲抑制各種肉體的慾望，便可得到內心的淨化，進而一睹眞理的形相。然而，禁慾對人們而言，就如同面對着一個强而有力的敵人般，他橫阻在探究眞理的道路上；頑强地與你作生死之鬥。你明知敵人是非打垮、粉碎不可的，但是，無論如何使勁拚命，敵人似乎仍然屹立而不爲所動，反而是你自己的信心有所動搖了。

其實，此情形是一種常態。因爲，只要自我——即是發問者——一日不滅，就會無休止地製造此類敵人，你自然必須繼續着與敵人的搏鬥。若能獲致戰勝，也不等於就拯救了自我或解決了問題，原因是：自我與非自我必共存滅。而「非自我」意指敵人，更明確地說，自我就是敵人的創造者，正如同「問者永遠是問者，是發問的創造者」一般。

在禁慾的修行中，問者等同於自我的意義，而需與非自我——敵人對峙抗衡。問者深知此敵人非解決不可，而詭辯的是，只要自我存在，敵人便永不降服。自我也絕不會

僅以一種形貌出現，它還有其它黨羽，以獲得更大的力量，這支持「它也不是弱勢對手」的自我炫示。而自我在缺少這種力量——亦即沒有另外的助手存在時，會喪失其自我性。因此，禁慾主義同時也夾帶着一種自負或標榜自我的色彩。

單憑禁慾的修行或道德修鍊，是不可能達致超越自我的，但是，不能超越自我，即無法得到關於探究存在問題的契機或解決。所以，須得毫無保留地放下自我，亦即自我與非自我的對立痕跡需抹煞淨盡，先完成自我超越，才有機會體察存在問題的契機或解決。

對此，佛陀有一段親身體嚐的經驗：有一次，他爲了要減少肉體的限制力量，而試着以絕食或者僅吃些到達胃容納最低限度的食物度日。一天，他完全沒有進食而致想站却站不起來，這是因爲他的肉體已衰弱到無法聽令於意志主張的程度。佛陀心想：「若我就這樣餓死了，問題仍然沒有解決呀！」於是他覺悟到——壓抑肉體並非解決問題之道。

爲了繼續探究關於存在的所有問題，佛陀儘快地恢復了正常進食以維護健康體力。然而，接下來該如何走呢？知性領悟未能獲解，禁慾和苦行之後仍然不得其門而入，他

有些無所適從的惶惑了。儘管如此，佛陀對於尋求解決的心却日益熾烈，毫不爲事態的窘迫而萎縮不振。就在他山窮水盡之際，他的整體存在忽然產生了極殊異的反應：頓時感覺一切亟待解決的問題都消失了；對待敵人的自我也不存在了；從前曾有過的自我、知性、疑問、整個生命體，都冶於一爐了。換言之，他就是發問本身。此時，發問與發問者、自我與非自我的區別，都不見踪影；只有單一、未分的「一種未知」，而他也爲之溶融了。

若試着在心中描繪此光景，則是：那裏沒有釋迦牟尼、沒有自我意識、也沒有相對於自我知性而質問存在的問題，甚至俯仰之間已不見天空和大地。此即爲佛陀當時的內心狀態。及至他仰望天空，眼瞳受到晨星突兀的刺射，他的全身意識才回復至平常狀態。曾經頑强、執拗的陷他於痛苦之境的問題，如今已蕩然無存，一切都有了新義，這世界在發出新的光亮。據說，以下的偈（gāthā，詩）就是他當時吟唱而流傳下來的：

「幾經生死輪廻，
飽嘗無數受生之苦；

而我仍遍尋不得，
搭建此屋宇的工人——
適屋者終爲我覓出，
你再無從搭建此屋宇；
因爲椽木已毁、棟樑瓦解，
我的心中已無萬象以及愛慾。」

＊參照「法句經一五二、一四四偈」（南傳二〇三卷、四〇頁）、「長老偈經」一八三、一八四偈。

此偈中所指示的「幾經生死輪廻」的想法，主要導源於一般人習於緊緊抱持的自我實體（atwan）的觀念。若能視之爲虛妄、無常，並看待以「非自然存在」的觀念，便可透視俗見而不受偏執的困囿。所謂「椽木已毁、棟樑瓦解」以至於無從搭建屋宇的說法，乃是出自二元世界的觀點，若消滅此二元性，則是「無爲」、「空」的境界。有人

把無爲譯作「visankara」於此處較不貼切，visankāra之意爲「有條件的存在的消失」，按佛家的說法，結構此種現象的元素，乃是按各種條件製造出的各種「集成的存在」，並非獨立存在的實體（ātwan）。而心達「無爲」，意指內心已進入「絕對空」（sūnyatā）的狀態，必然得完全擺脫一切條件的限制以獲得全面自由；它更接近「超越者*」主義。換言之，此情況已然超越生與死、自我與非自我、善與惡的二元領悟而獲致終極實體了，與visankāra是不同的。另外，「我乃最後的勝利者」也是佛陀在「開悟」時脫口而出的言語，以下的偈可見其思惟脈絡。

＊此語爲卡爾．亞斯巴斯爲了說明「存在本身」而創的術語。能從各種要素的和合（skandha，五蘊）解放出內心狀態的人，即可稱爲「這個世界的超越者」。

啊！我乃最後的勝者、智者。
抹滅所有邪思妄想之後，我獲得完全的自由自在。
萬念俱拋，並奮力剷除愛慾之根。
既已通明一切，誰人可爲我師？

既無人可師，亦無與我匹敵的人，
這個世界已無人可與我相較量，
我成為這個世界的至聖先師。
求得完全的「領悟」之後，我的存在是——
廣袤的寧靜、涅槃的安詳。

*見「律藏」、「大品」一、六、八（南傳、三卷一五頁），以及「中部經典」二六、「聖求經」（南傳九卷三〇六—七頁）。

「最後的勝利者」或說「最後的征服者」，不會被任何人打敗，他取得的勝利是絕對的，從而無以知道輸的滋味，又因為他得以超越一切的對立，則無人可與之匹敵即為必然。至「最後的智者」，此處所言並非如一般性理解的——通曉個別的每一件事情，這乃停滯於相對性、有限性的階段；正確的解釋應為「一切智者所具備的智慧」，簡言之，即是「般若（prajña）直觀」之義，這是一種接受自全盤、一體性的洞悉而得之智慧，一切個別的知識均以此為基底。在此智慧的觀照之下，所有含相對性的知識依然可

以成立，並且毫無「邪思妄想」的影子，因爲它已溶入「般若直觀」的領域。此等智慧，唯有正覺者佛陀方能擁有。

大乘佛教徒指稱，佛陀之所以在誕生之際發出「天上天下，唯我獨尊」的口號，就是上述的原因使然。有人從生物學或形上學的觀點解釋佛陀的叫喊，這已非本書探討的範疇。

但佛陀的這句豪語，曾引出一則軼聞：唐朝末年，有一位雲門禪師，曾公開宣稱：「佛陀發出此語的當時，如果我在場，我一定一捧打過去，並且用他的屍體餵狗。」其實，雲門這一番話與佛陀發出「天上天下，唯我獨尊」的豪語，是同出一轍的。

五

在佛陀的生涯中，最重要的一件事就是達到「領悟」的體驗，否則，也不會有今天佛教的誕生。後來，凡是與佛教相關聯的一切，終究均須回歸到佛陀的體驗便不難理解；當我們在學習佛法、了解佛教的過程中遇到任何困難、阻滯，終需朝向佛陀「領悟」的體驗以求得解脫之法；佛說：「『領悟』不得，佛不成佛。」更闡明佛教的本旨乃根據佛陀「完全的領悟」而來。此亦爲佛教與其他宗教不同之處。

隨着佛教在亞洲各地的逐漸遠播，也因而造成了佛教的分歧。而殊途同歸地，「領悟」仍是佛教各支派的共同教義之本。關於此，可以教義精神與佛教出入甚大的淨土爲實例舉證：淨土宗的教義明顯地揭示「他力」的主張，完全背離原來佛教的「自力」說，然而，綜觀整體，該宗派的教義仍是以「領悟」的觀念爲其基本的；淨土，意指阿彌陀佛的無上正覺，這使得「至高絕倫的領悟」成爲一種可能，並且，成就此淨土之後的狀態，均取決於阿彌陀佛領悟之體驗的內在發展，在此，有必要讓讀者更明瞭「他

力」所指陳的意義——「爲了達到往生淨土的目的，我們必須經由一切條件都準備妥當的神聖程序，而達到完全的『領悟』」由此可知，一般人將之現爲叛離「原始的」佛陀教義的淨土宗，實際上是忠於「原教」的。對於沒有信心在今生今世獲致「領悟」的人，淨土門會以「來生來世必能生於阿彌陀佛的國度」相約定，使教徒鞏固自己的信念，此亦爲借助「他力」的一例。

至此，讀者們已可概略了解二十五世紀前，佛陀在尼連禪河畔的菩提樹下所得到的體驗是什麼。以研究佛教的標準而言，我們再來進入探究「完全的領悟」的內容，畢竟，這是成爲「最後的勝者和智者」的必經之路。

第三章

禪的意義

淺顯的說，禪就是一種觀照「存在和自性」的修爲，並進而指示出「掙脫束縛以達解脫」之路。普通人都處於「有限存在」的狀態，於是不可避免地要受束縛所緣引出的各種痛苦，而禪引導我們如何汲飲生命之泉，正是從束縛解脫出來的解脫之道。換言之，禪的宗旨在於釋放我們每個人與生俱來的各種潛能，而這些原有的潛能在我們出生之後，絕大多數是處於受壓制、擠迫及扭曲的狀態，以至於無法充分發揮作用。

我們身體如同電池一般，儲藏了不可思議的力量。此力量並未能獲得適當而充分的運作，就會導致消毀、萎頓或曲解，結果便以異常型態出現。

禪的目的就是要挽救這種業已遭受侵蝕、翳障的生命體，使其回復到最初的自由狀態。最基本的，要讓我們與生俱來的創作力以及慈悲的自發性，能夠隨心所欲的發揮作用，此常爲一般人所忽略，以至於我們幾乎忘記自己原來還具有一切製造「幸福、和平、能與衆生相愛相容」所必要的機能，放眼周遭所及的各種爭執，無不緣於對此事實的無知。因此，禪一再揭示佛教徒要睜開「第三隻眼」，意指因無知而矇蔽著的眼。當你睜開第三隻眼，看到連作夢也沒見過的世界，此時無知的雲翳消失無痕，取而代之的是無限寬廣的蒼穹；然後我們才能見到自己「存在的自性」，繼而透悉人生的眞義。

由此過程，我們將會了解：人生並非盲目的努力或者單純的動物性力量表現而已。雖然無法從此獲得人生終極目的的解答，但至少能模糊的看出那兒有些什麼關於解答的端倪，因此會使我們充滿了無限的幸福感，對人生的許多事情都能得到滿足，而無從產生厭世的種種生命疑惑。

當我們充滿生命力却感於人生這個大問題之前，定無法理解出現於人生當中的一切矛盾衝突所蘊含的重大意義。眞理似乎是隱晦不明的一片死寂，然而，我們終將面對種種關乎人生的嚴肅命題，屆時，它那狀似複雜且迫切的謎面仍須我們去開啓。

孔子有言：「吾十有五而志於學，三十而立。」即是區隔人生過程之一例。心理學家都十分贊同此說，因爲，他們認爲青春期正是人們開始認眞環顧周遭，思索人生意義的階段——此時，一直悄然隱藏於潛意識裏的各種精神力量，幾乎同時迸放而出。當此迸放過於急遽時，將導致心理失衡。因此，一般人在青春期普遍會出現各種精神衰弱的傾向。但此情形多半不致演變成嚴重的精神疾病，對後來的成長也不致造成後遺症，於是大部分的人均可安然渡過此危機。

但是，仍有少部分的人或者因爲天生的性向偏執、或者人格素質軟弱而極易受到外

來環境的影響，此階段所產生的精神性啓蒙便會强烈震盪他的內在，甚至撼動他的人格根基而造成永久性的影響；當我們被迫面對「永恆的否定」、「永恆的肯定」一類的命題，亦即孔子所說「志於學」的時期，正值此類危機最可能出現的階段，所以，我們必須格外審愼思考、選擇，以免陷此人生瓶頸而無以自拔。

經過一番思考、選擇的苦鬥，多數人都會總結於「永恆的肯定」或「順應自然」。因爲即使極端厭世者是如何堅決地否定人生，最後仍須予以某種型態的肯定，經驗與過程皆有其意義與價值。所以，我們也不應全然否定那些引領人心逆向發展的歷程。玆例舉「人的生涯」一書的作者安德利葉夫（紀元一八七一－一九一九年）的體驗：

「我要詛咒我今生所擁有的一切，包括從生到死的任何東西。我詛咒整個我的生涯，我要用一切所有，扔擲生命的猙獰嘴臉。殘酷的命運，將遭到永恆的詛咒。我偏要以詛咒征服你，而你又奈我何……。最後，請把你的驢耳伸過來，我要對著它狂吼——咒吧！咒吧！」

這是十足聳動心靈的人性控訴，極盡對人生的撻伐、否定；命運被描繪成這般陰惻悽慘的醜惡，此人生觀可謂已入絕境。誠然，以俗世的觀點，我們每個人終將化爲一坯黃土「不帶走一片雲彩」地消失，因爲我們心存死亡是無可避免的、一切會化爲烏有、對未來一無所知……等消極想法，才會促成如上述灰色、悲觀，厭世的人生觀。

「同人生是苦的」，這句老生常談幾已成爲眞理一般，隨時都會在我們的心中廻響、低吟，因爲它是絕大多數人的人生觀。

人生當中只要出現某種鬥爭的形態，就註定要身受痛苦煎熬。什麼是鬥爭？簡言之，就是緣起於征服慾的兩股力量，彼此衝突、傾軋以贏取勝利的對抗。在鬥爭之後的各種失敗當中，最惡劣可怕的就是死亡。即使能戰勝死亡，你也將爲孤獨所苦；但是，孤獨是一種比鬥爭更煎熬人心的痛苦，而人們却經常對此毫無虞慮，仍然持續耽溺於短暫的感官享受，於是更無從改變「人生是苦的」事實。

無論盲人如何執迷否定太陽的存在，仍無法使太陽消失，炎熱的暑陽仍然不留情地炙晒盲人的身體，若他們堅持執迷不悟，無視「太陽存在」的事實，而頑强地曝晒於極度高溫的酷陽之下，終將不敵暑熱而死。

佛陀所揭示的「四聖諦」❶——若諦、集諦、滅諦、道諦，開宗明義指稱「人生是苦的」，的確是先知先見。我們每個人在出生的時候，不都是猶如有所抗拒地「呱呱」墜地的嗎？爲什麼會發出這種哭聲？這是抗議或哀告吧——至少，從柔軟、安適的母體，轉至充滿了競爭的集體環境，總是令人心有不甘。

痛苦同時也伴隨著成長而生，例如：長牙階段必有生理上的疼痛與不適；青春期的蛻變也必須承受身心方面的遽變而苦惱；即使社會這個有機體亦然，它同樣需要不斷的成長，於是不可避免地必須經過改革、巨變的陣痛期。其實只要我們冷靜思考當可省悟：「改造就是破壞舊有的組織」，則種種因成長而付出的痛苦代價即是無可避免的了。然而，即使我們多麼冷靜理性的加以分析思索，依舊無助於減輕這些痛苦，猶如命定似的，它們就是要苦役我們的精神，成爲我們心靈的重壓。總之，人生終究不出各種痛苦的鬥爭，如同接受一次又一次的手術一般，痛苦是必然的。

自古以來，老天便教示我們：越是受苦，人格便越有深度；而隨著人格深度的日益深植，我們就越能洞悉人生的奧義。任何偉大的藝術家、宗教家、思想家，均是由各種形態的劇烈戰鬥而產生的。並且，他們都生就浴血奮戰的無比英勇，以應付頑强的意識

抗爭。「不吃悲傷的麵包，就無法體會眞正的人生」與孔子所言：「天將降大任於斯人也，必先苦其心智、勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身、行拂亂其所爲。方能動心忍性，曾益其所不能。」更明確地印證了痛苦的存在價值。

在我的印象中，歐斯卡·偉爾德是個矯揉做作的藝術家，但他無異又是偉大的藝術家，因而令我印象深刻。撇開主觀善惡的成見，其名著「獄中記」當中有一段話在此頗具參考價值：

「這兩、三個月以來，我經歷了一些可怕的困境與苦鬥，從而取得隱藏在痛苦深處的教訓。牧師以及所有毫無智慧而又口若懸河的衞道者，總是對痛苦嗤之以鼻，而我却認爲那些都是啓示。因爲唯有如此，人才能覺知從前不曾發現的事物，並進而學會從不同的觀點看到人生的歷史。」

由此可見，他的獄中生活是如何著力於人格的淨化。我想，如果讓他提前——即更年輕時，接受此入獄的考驗，他將會創造出比現今更要偉大的作品。

每一個人自從來到這個世上，好像都會自然而然地覆上一層「自我」的硬殼，甚至許多人在離開這個世界時，自我之殼還緊緊裹著他。它是不自由之源，因此，每個人都

有「破殼而出」的欲望；對於那些過份自我爲中心的人，此欲望非常渺茫。一生當中我們會有數次突破自我之殼的機會，而最初也是成功率最高的一次出現在青年時期——亦即爲自我眞正開始意識到「他」的初期。此時，我們對異性愛戀的情愫已然啓蒙，整體的自我在其內部開始有了分裂；愛的覺醒將迫使自我主張與自我消滅互相傾軋，以致內心騷動、不安；往往愛會使得自我喪失在所愛的對象中，同時令人渴望掠奪對象的自我，此矛盾即是人生各種悲劇的緣起。人的感情原是上天用以推動人們向上的一種絕妙設計，而愛情更是一種天賜的驅動力和本能。

許多文學作品不都以愛情爲藍本成爲歷久不衰的曠世鉅作嗎？由此可見愛情對於人類歷史的影響性，此並非本書探討的內容，重點是，藉以引出「愛的覺醒」。當愛開始覺醒時，我們將瞥見萬象萬物無限性的一面，而此一瞥，適足以驅使青年人傾向浪漫主義或理性主義。個人的天賦、本性和後天的環境、教育程度等，都是取決此二種傾向和影響的因素。

當「自我」之殼破裂、而「他人」被迎進己身時，正是一種自我的否定，或說是自我邁向無限所踏出的第一步；以宗教性的說法而言，則爲了它在有限與無限之間，在理

智與更高層次的力量之間；更淺顯的說就是——靈與肉開始作激烈抗爭。

如此說來，青年期之於青年，豈不等於是虎之於綿羊了嗎？然而，多數的結局都不致如此嚴重，只是當我們經過了這一階段的初期，再轉身廻顧巡視一番，都不免有揑一把冷汗的慶幸。此階段的苦鬥，或許會持續至三十歲，即孔子所說的「而立」之年，這時，我們的宗教意識才會充分覺醒，因爲我們渴望逃避或結束這種苦鬥，以至於極盡所能的尋求嘗試一切可能的方法，例如，讀書、聽演講；嘗試各種宗教的訓練、修行……等，當然，禪也成爲青年們探求的對象了。

禪是如何解決人們心中一層又一層的難題呢？

首先必須了解，禪是以個人眞實的體驗爲直接訴求，而非向書中知識去求取解決之道。人的存在本身就是個有限、無限的角力場，如何掌握、駕馭，端賴我們有比知性更高層次力量的「自性」是否能眞正發揮、運作而定。因爲最初製造這些問題的始作俑者是知性，而知性本身又無法解答，因此，它不得不向比它層次更高、更靈光的力量俯首稱臣而退居客席。

知性的獨特性之一是：擾亂平靜、製造紛爭。表面上看來，它似乎是揪出我們心中

各種疑惑問題的功臣，但它却無法指示解答之道；它推翻了我們原來藉以苟安的無知的寧靜。只因它指出了我們的無知，所以經常使人誤以爲它具有光耀眞理的力量，而事實上，它只能平添人心的紛擾，而毫無照耀生命的功能。因此，知性絕非終極解決的憑依。

許多人或許期待知性爲我們的內心建立起新秩序，循此途徑尋求一種終極解決，如亞里斯多德、黑格爾……等所有偉大的思想家一樣。然而，當這些大思想家各自完成哲學體系之後，其中的哲學性便會悄然隱退，由人類思想發展的歷史可知：所有傑出思想家建立的創新體系，終將爲後續者所推翻，如同我們需要呼吸一樣，永遠不能停止。

因此，對於生命本身的問題，即使朝知性方向的探究可能獲至終極解決，仍然不値得寄予厚望。禪就是完全放棄知性解決途徑，而以其獨到的「領悟」之體驗來追索生命之源的學問。

所謂自我的體驗是指：不經任何媒介，直接觸及事實本體。禪的許多比喻均揭露此一意義，如：「用手指月，若誤以手指爲月，愚矣！魚簍是用來裝魚的固然沒錯。但是，既然魚已經在餐桌上，你又何必操心如何處置魚簍呢！大自然嫌避眞空一般，禪也

排拒一切介入事實與我們自身的東西。禪以爲，事實本身並無任何扞格——包括有限與無限的糾葛、靈與肉的傾軋……，這些只是自知性的需求而暫時出現的無意義區分。若就此認同而視之爲「眞正的生命本體」，則無異於把手指當作月亮。

順應自然規律，餓了吃、睏了睡，何來有限無限的糾葛呢？「我」和本身自成其獨立整體，「他」的本身亦是完整的存在，如此圓融、和諧的狀態，已可滿足我們的人生。不幸的是，從人開始接受知識訊息，知性便乘隙進入，極盡所能地破壞我們心中的和諧，並且製造許多關於「欠缺」的問題，知性就讓這些問題滯留在那裏，裹足不前。

其實，知性在多數時候是有其存在價值的，但我們須提防它移位而阻礙我們的生命泉源。換言之，當你對生命頓生一窺堂奧的欲望時，你只能佇足觀望其流動的模樣，但不可加以任何阻力和變因。因爲，若冒然把手探入河流之中，透明度將立時混濁，以致無法映出你的模樣，而此模樣正是你的生命由開始到結束的眞正面貌。

日蓮宗所倡導的「四大格言」❷即相當於禪宗的四大特點：

教外別傳（佛經以外的特別傳說）

不立文字（不依賴語言文字作媒介）

直指人心（直接指示人心取向）

見性成佛（看到自己的本性即成佛）

此即是禪宗最精簡扼要的教義。禪，在中國普遍流行時便產生衆多分歧：有人熱中於形上學的深入探討；或者墨守佛陀定的倫理訓示而滿足；也有人以冥想的方法洞悉人世的無常、虛枉而大力提倡無爲、無不爲的人生。然而，他們却無法醒悟「生命本身是個偉大的存在」的事實；生命之流遠在他們汲汲訴求於知性、思辨的彼端仍然運行著。菩提達摩與部分追隨者由於看到此可悲的現象，因而提出「四大特點」以引領人們導向正道。當時，此宣言所召示的重點是：唯有進入自我的眞實存在，才能見到眞如本性而成佛；此時，知性所引生出一切矛盾、混亂，將於更高層次的精神統一中完全調和。

因此，禪只作指示，而不興說明——它沒有繁冗的陳述，也不概括以模糊的輪廓，呈現事實的本體，就是禪的處理方式。以邏輯學的角度觀之，或者會認爲禪充滿了矛盾與重複並因而加以蔑視，而禪仍是秉持不點破的原則踽踽獨行。曾有一位禪僧以：「榔標橫擔不顧人，直入千峯萬峯去。」❸靈巧地表達了此種情景。

禪絕無挑戰邏輯的意圖，它只專注於一件事——行於眞理之路。除非邏輯怠忽職

守、不安其分地闖入禪的世界，阻撓禪路的行進，此時，禪才會高高樹起自己的主張與義理以驅逐之。禪，亦毫無樹敵之意，自然不構成與知性相對的一方；相反地，知性對於禪的本身而言，經常也派得上用場。茲例舉若干有關禪直接處理存在的根本性問題如下：

一次，臨濟禪師（臨濟宗的始祖，寂於紀元八六七年）在演說佛法時，道：

「在每個人的肉身裏，都住著一個『無位眞人』（號稱無佛、無衆生）。他經常在我們的身體感官之間進出、徘徊（看、聽、嗅、觸、想之際，發生作用），尚未察覺體證此事實的人啊，觀照吧！觀照吧！」

有一僧立即反應：

「什麼是無位眞人？」

臨濟禪師便霍然起身，一把抓住僧道：

「說呀！說呀！」

僧當場楞住不知如何是好。禪師見狀，却用力推開他說：

「無位眞人不過就是乾屎撅（從前用來揩屁股用的小段竹片）這等蠢物嘛！」說

完，便逕回禪房了❹。

臨濟教導弟子素以「嚴峻」聞名。他反對迂迴繁瑣的教法，而以直接、嚴厲的態度訓示弟子，此乃師承淵源使然。因爲，據說他的師父黃檗也是如此。從他曾經「問道於師而三次挨打」便可知。事實上，拍打或搖撼等較粗魯的動作並非禪的訴求重點，而是一種藉以通往眞理的指示；由這些指示所煥散出來的訊息、線索，我們才有機會進入禪的核心。或許有人認爲禪的各種指示不過是邏輯的陷阱，旨在陷人心入詞藻之網，此觀點固然不實，但也無可厚非，因爲有太多人在追求禪的道路上，由於步履跟蹌而永遠沈陷在論理、思辨的溝壑中。因此，臨濟才會以赤手抓魚的指示教導弟子，目的即在更直接深刻地呈現本性，只要我們睜開「第三隻眼」，必然能清楚地知道臨濟欲帶領我們到哪裏。禪師總是希望弟子能夠先進入師父的內心世界，才能與內在的本體相見，繼而引自我入本性。關於此點一如禪不光說明，越說明，只會越遠離。淺顯地說，此情形就如同追捕自己的影子——你追得越急，它就逃得越快。當你得到這層省悟，則較易了解黃檗、臨濟的殷切教導了。

雲門（雲門宗始祖，寂於紀元九四九年，唐末有名禪師之一）他爲了求得涵蓋渺小

的個人存在的宇宙源頭之生命原理，不惜犧牲一腿❺：在他求道於師父睦州之前，總要三扣其門方得見師父的面。當睦州問：「你是誰？」「我叫文偃。」雲門如此回答（文偃爲本名，雲門爲後來的僧名）；當他踏過門檻之際，師父就立刻上前一把抓住他的衣領說：「說！說！」雲門納悶而遲疑，師父見狀便大聲喝斥：「你這沒用的傢伙！」繼而魯莽地推他出去，不意門板却在雲門的一腿尚未跨出門檻之際突然闔上，於是便殘廢了。噬心的痛使雲門頓悟了生命的眞理，此後他再也不必搖尾乞憐似地苦苦問道，至於一條腿的損失，卻因領悟的法喜而變得微不足道了。

在禪的發展史中，不乏雲門之流「爲追求眞理而犧牲肉體」的例子，孔子也曾說：「朝聞道，夕死可矣。」無非是在證明：活着的意義在於追求眞理，而非如動物般存活即可滿足。然而，在這世上，如行屍般整日蠅營狗苟、耽溺於感官泥淖的人，畢竟是佔大多數呀！

雲門的例子正可牽引出禪最爲一般人不易理解之處，爲何要用如此尖刻薄鄙的辭鋒相向？莫非雲門是犯了怎樣不可饒恕的錯誤，要受如此嚴厲的天懲？但不過是個虔誠的求道者，而在他鍥而不捨地三次被逐出門之後，好不容易得以進門檻了，却在門扉半開

之際，又遭到師父無情的驅逐。試問，如此殘酷的作法眞是必要的嗎？這是否就是雲門一意追尋的佛教眞理呢？

姑且不論這些涉及動機的問題該如何解答，而其結果倒是出人意料的圓滿：師父方面，以弟子能洞悉自己存在的奧義而滿足；弟子方面，則爲師父對自己所作的一切而心懷感激。如前所述「禪是不能以邏輯性分析或知識系統的理解所能解釋的」，因此，它在多數人心中，是詭祕而不合理的。實際上，它的境界即如兩面無汚點的明鏡互相映現，要想抓住「鮮活跳動的生命本身」的感受，必須剔除橫隔在事實與我們身心之間的任何媒介。

在到達此境界之前，「自由」一辭不過是空洞的言論，它是人們藉以逃避爲有限世界束縛的一個目標。然而，不能斬截束縛心靈的無知枷鎖，便永遠談不上解脫。此所謂無知的枷鎖乃築基於知性感覺的迷妄，它與我們的每一縷思緒、每一分情感都緊緊膠着而根深柢固的難以割捨。對此，禪僧以「好比穿着一件溼淋淋的衣服」輕巧簡潔地一語帶過，並從而提出「人生而自由、平等」的主張。此語在社會性、政治性方面的正面意義已是毋庸置疑，而它的更積極意義應是就精神世界而言，禪所以如是主張，乃由於洞

見了一幕人間悲劇：許多人拖負着手銬脚鐐而跛蹇難行，殊不知這阻礙自己行進的重負却是自己加上去的。師父揮洒自若地時以文字、時以肢體語言接引求道者，其用意即是以回到本來的自由狀態爲依歸；他們摒棄一切觀念性表達的途徑，而標榜心體身受的終極追求。禪的觀點是，我們因無知而迷路，才使自己本身的存在發生分裂。最初並沒有「有限／無限」的糾葛現象，而當我們汲汲追求內心平和時此糾葛就伴隨而起，直到它歸隱湮沒，我們才又回到最初的平和狀態。名詞人蘇東坡，曾有一段極貼切的吟詠：

廬山煙雨浙江潮，
不到千般恨未消；
到得歸來無別事，
廬山煙雨浙江潮。

在尚未學禪以前，見山是山，見水是水；等到經由良師指導而洞見禪的眞理之後，山已不像是山，水已不復是水；而當最後親身體悟安詳之境時，山又是山、水又是水

了。❻

睦州為九世紀末葉的有名禪師。一次，有人問他：「我們每天都要穿衣、吃飯，怎樣才能免却此等俗事？」❼他回答：「就是穿衣、吃飯。」「我不懂你的意思。」發問者茫然。他又答：「你若不懂，就仍然穿你的衣、吃你的飯嘛！」

禪多半都處理具體的事實而避免流於語言的框架，因此，解釋往往有畫蛇添足之弊。若勉强就所述的問答做哲學性的註解，大約可歸結如下：每個個體均為一有限的存在；都受限於時、空、生存；只要此身為人，便無法抓住無限；筆者以為「如何把自己從存在的限制中解放出來」當是發問者提出問題的動機；至於睦州的回答，應是指涉「在有限當中求得解救，離開有限便無法獲致無限」而言，進一步說，若欲追求或超越什麼，則此目標勢將把你自此相對性的世界抽離，換言之，便是要付出毀滅自身的代價，而我們總不甘以如此龐大的代價換取解脫的吧？所以就「仍然吃、穿」，在舊有的生存限制之中繼續找自由的出路吧！但這卻超出了發問者的理解範圍，所以他坦承自己不懂，而師父的回答仍然相同——即是在有限中與之共存亡吧！因為誰都不能因冀求無限而中止攝食、取暖的基本需求，所以你根本無需在此問題上過度掙扎，只要順應自然

地在「生死」（samsāra）的領域裡求「涅槃」（nirvāna）即可。

這是自然的法則，無論是已得領悟的禪師或資質魯鈍的人均無法規避，試想，胃囊空乏、寒天赤體，誰不需要食物和暖衣？此並非作「囿於物質的框」的解釋，而是說明：不論其精神面的發展狀態爲何，每個人仍是本來的自己。正如佛經所言：「當精神覺醒的火炬點燃之時，窟窿裏的黑暗也將成爲領悟時的光明。」此處的由暗轉明並非先剷除黑暗處，再塡充以光明的東西，而是基於明、暗本爲一體的觀點，於是有限即無限、無限即有限，它們不是兩個獨立的個體，只是，一般人在知識領域上均難免如此理解。此即爲睦州的回答所影射出的邏輯性註解。

許多謬誤的產生多半都是我們自己把一些「絕對爲一」的事實，强行撕裂爲二所致，你我所活出來的人生不就是「一」嗎？但它卻被名爲理智的利刃削斬得支離破碎了。

當僧侶們向百丈禪師請示佛法時，百丈要他們先去田間工作，才肯說法。衆僧於是都到田裡工作。之後，興致勃勃地到百丈禪師處，準備洗耳恭聽佛法。不意百丈禪師卻二話不說僅攤開雙手，衆僧面面相覷❽；衆等思忖：「世上恐怕沒有比禪更不可思議的

事了」而百丈禪師的肢體語言意味著「沒有任何隱瞞，一切都在你們眼前」，更具體地說「你們吃飯、穿衣、到田間種稻耕作，就已完成了你該做的一切，而無限就在這一切裏」。

有人問睦州：「禪是什麼？」他說「摩訶般若波羅蜜多」，發問者仍不得其解，於是睦州下了一個註解❾。

抖擻多年穿破衲
襤褸一半逐雲飛

達致無限之境就注定要當個寒傖的乞丐僧嗎？此暫且不答。倒是與此問相關而不容忽視的是——唯有在貧乏之境求得的平和（眞正的平和亦僅在困頓時才可能出現），才是經過全人格的一再激烈戰鬥而得來的眞平和。反之，以怠惰、放任、安逸的心態堆砌起來的假相滿足，一直是禪所嫌惡的，那是一種集合了怠惰與無爲的病態生命。舉凡戰鬥均應是激烈且凌厲的，若非如此，則即使有平和感亦只是短暫、虛妄，因它欠缺深植

的基底，所以很快就不堪一擊而致崩毀。此即是禪强調勇敢地戰鬥人生的理由。

自倫理的觀點而言，禪可說是改造個性、淨化人格的一種修行。在日常生活中，我們至多只碰解到自己人格的外緣，而鮮少有撼動它地底深處的機會；即使在宗教意識覺醒之際，多數人亦僅是蜻蜓點水般地輕微觸及而已，因爲在他們心中毫無艱苦戰鬥的痕跡，我們就是如此地存活在事物的表相之中。

或許你夠靈巧、夠機智，甚至擁有其它更高的評價，但總脫不出一般人缺乏深度與認眞、而無法訴求更深奥情感的窠臼。我們之中，泰半是盲從者、模仿者，獨缺創造者，如此便暴露出人格淺薄與精神體驗貧乏的人性弱點。

禪原是一種宗教，但以工作爲道德人格的養成力量亦可受用無窮，因爲它强調深刻的精神體驗，此適足以重新建築我們的道德架構。

爲了徹底了解禪，我們必須堅持忍耐與苦鬥。當然，有人可能付出了長期而嚴格的精進苦修作爲代價，卻仍不得其所；誠如一位禪師說：「行脚僧不是人人可爲，唯有具備堅忍的意志與智慧方可完成。」即使是一國的大將也未必能成爲行脚僧（在以前，大將乃一般人心中最高的成就指標），並非因爲他不能忍受行脚僧的嚴格苦行，而是指精

神力量恐有無法昇華至最高之虞。所有偉大禪師的言行，均是以如此的精神爲立足點，困惑人心並非他的意圖，他只是忠實的釋放出深藏在他心底充滿深刻體驗的靈性

因此，除非我們自身的精神力亦升至相同於禪師的高度，否則便無法窺見相同於他們的人生展望。羅斯金曾說：「當你展讀一位相當程度作者的作品時，你將無法即刻理解他的思想——不，你將長久都不得其解。並非他沒有說出；他是很努力地表達，但他無法鉅細靡遺地全數表白。」

更令人費解的是，越是你渴望知道的事情，他越愛用隱喻或其它迂迴的手法來表現。同樣地，我也無法解釋賢哲們不夠慈悲的沈默。他們把自己的智慧當成報酬而非日常消耗品，直到確認你是值得他給予的人，他們才允許你走進他的思想境界。」此智慧寶庫的鑰匙，必須通過長久忍耐、充滿精神力的戰鬥才能取得。

每個人心中都充塞著冗雜、無意義的言語以及感情垃圾，它們與日常生活息息相關而感到熟悉，基於此點，筆者無意强加負面否定。但我們必須正視，所有悲慘的經驗或因束縛而發出的呻吟，主要都是肇因於這些廢物、垃圾的累積。當我們要自由伸展時，它們會拘束、抑制我們；爲我們的精神世界覆上一層厚厚的塵土。我們因而認爲自己處

於受拘限的狀態，雖然心中充滿了回歸自由與自然的想望，卻仍不得其門而入。

由於禪師也曾經歷這些過程，所以能深解如此的感受。他們企圖幫助我們卸下這些重擔，因而想設法以隻字片語、或簡單動作，揭示眞理的出處，當我們能眞正地領悟其中涵意，將可把自身從知性的累積所形成的壓抑阻隔中解放出來。然而此領悟卻非易事，因爲這些重擔長時間如影隨形，已使我們習於這種壓抑，以致隨之而生的精神上情性也極難切除。

事實上，此情性乃生根於我們存在的根源處，所以必須從釜底抽薪，從根底顚覆整個人格構造，才能重建全新的面貌。重建過程勢必要承受血淚縱泗的創痛，否則便無法到達偉大禪師所登上的巓峯。這段路途佈滿了荊棘，甚至有失足的危險，非傾盡全人格的所有力量是無法達致的。這不是遊戲，而是嚴肅的生命大事，它是磨礪你人格的鐵砧，怠惰者只會敬而遠之。

有人問禪師：「禪是什麼？」禪師答：「熱火上面沸騰騰的油。」❿由此可知，我們必須通過此灼熱的艱苦考驗，才能見到禪給你的第一個微笑。

禪師的話往往會造成我們內心革命性的震盪，以下爲一著名的例子：

昔時有一位儒著龐居士問馬祖禪師（歿於紀元七八八年）：「不與任何人來往的人，算是怎樣的人？」馬祖答：「等你一口氣喝完西江的水，我再告訴你。」⓫這能算是解答嗎？當思及將有無數靈魂受壓於這句話時，它簡直近乎冒瀆。然而，學禪的人都對馬祖深信不疑而不敢以冒瀆批判。因爲自六祖慧能以降，禪之所以興盛不衰，馬祖輝煌的傳法生涯功不可沒；而追隨馬祖得悟的禪僧達八十餘人，在俗的白衣弟子中成就最高的龐居士甚至被譽爲「佛教中的維摩」⓬。

這兩位禪門巨匠的問答絕不會是徒勞的語言遊戲，儘管看似簡易平凡無深意可言，其中仍隱藏著禪文學中最珍貴的寶藏。然而，爲此番問答落入心靈牢獄的僧徒卻不知凡幾！

再舉一例，有一僧問長沙景岑：「南泉和尚涅槃之後到哪裏去了？」師父答：「石頭在還是小沙彌時，就見過六祖禪師了。」「我不是問他在做小沙彌的時候，我是問他死後去哪裏了？」「那是——」師父說：「那是讓他想。」⓭

靈魂不滅是個範圍極廣的課題，宗教的歷史即築基於此。每個人都極想知道自己死後的去向，是否會變成另一個生命；還是生命一結束便一切都結束了？或許很多人窮其

一生也不會有「如果不與任何人來往」的想像，但是幾乎沒有人一輩子都不曾想過自己死後的命運。石頭在年輕時是否見過六祖，與南泉死後的去向似乎沒有可關連之處。

南泉是長沙的師父，所以僧徒才會問長沙「你的師父到底去了哪裏？」，按一般邏輯性思考，長沙的回答根本答非所問，所以他的弟子才會二度發問，但所得到的回答仍然模糊含混——「讓他想」所指爲何？由此可知，禪與邏輯是迥然不同的。若不能有此認知，而企圖以邏輯上解釋得通、知識領域可明白釐清的文字來處理禪，將徹底偏離禪的眞義。本書曾開宗明義提及：禪只處理事實而非關一般知性泛論。因爲禪直指人性核心，而知性卻無法引領我們到達彼處。勞倫斯教支曾有一句眞理名言：「出於理解的行爲與出於意志的行爲截然不同，前者的價値較底；而後者則是一切」（『神祇面前的行爲』）這便是「重意志、輕知性」的最佳闡釋。

禪文學充滿了看似不經意、未經思考的言辭，然而只有眞正解得禪意的人才會了解那些自禪師口中自然流露的語言，總是震盪著我們內心深處，我們也才會獲得全新的生命。或許有人要質疑：難道非經過如此的精神苦鬥就無法了解禪嗎？事實上，禪就是只能經由親身體驗而得，任何分析和比較都是枉然，在此可以「非詩人勿談詩；唯病者方

知病者心」做答覆。若我們的心已成熟到能夠奏出與老僧內心相應的樂章，則在撩撥一根琴弦時，定會感受到來自另一人的琴韻；因爲美妙的樂章經常是由兩條或更多條弦相應共鳴產生的。

禪，有助於柔化我們的心地，能把我們的心弦調整至接納老僧的音準。按心理學的說法是：禪解放我們內藏的一切能量；而在日常生活中，我們經常忽視此能量。

有人說禪就是自我暗示，但這未免失之籠統模糊。什麼是自我暗示？根據心理學家的說法——就是思想上的能量解放。例如：我們聽見一些愛國歌曲時，每個人心中都會像受到感召般激起內心熱烈的澎湃，兒童學習尊敬國旗；軍人面對黨旗及連隊旗，不自禁地敬禮；當青少年被指責以「懦弱」、「沒出息」、「丟祖先的臉」，他們就會頓生强烈的平反心理。以上均是解放能量的思想使然，它們都是基於社會性的因襲、模仿本能，或强制性的精神訓練而產生，而這些環境因素就是一種自我暗示的學習。

再舉一個更清晰的例子：給學生一個遵循的範本，强迫他按照此範本行爲處事；假以時日，此範本已逐漸在他的思想中生根，導致後來他可以不假思索即做出合於範本的行動。然而，自我暗示畢竟是欠缺建設性的理論，它無法說明任何事，用它來解釋禪，

能使你對禪有更清楚的認識嗎？有人認爲，以越新潮的用語套在某種現象上面，就越符合科學、可信度越高，而這些人往往即以此爲滿足。其實，從心理學的角度研究禪，若能有更深入的發展，對於學禪的人莫不是一大福祉。

一些心理學或靈魂學人士把人的意識分爲已知的「顯意識」與未知的「潛意識」（或稱無意識）在此僅就後者討論。「潛意識」是指人的意識中尚未深入探究而混沌不明的未知領域，那裏充滿了各種模糊心像，以致成爲科學家眼中的畏途。

通常，每個人的意識領域都存在著多種類的心像，其中有益也有害；有些井然有序、有些卻又雜亂無章；有些稜角分明、有些朦朧含混；有些强烈主張、有些薄弱不堪。同樣地，「潛意識」也是個包羅萬象的倉庫，只不過它庫存的都是一些神秘主義的不名之物，潛在的異常靈魂或心靈便是包藏在它裏面。

或許，我們探究自己存在的本能就潛藏在這裏，那麼使得禪在我們意識中覺醒的可能就得靠它。而禪師們所謂「開第三隻眼」或「開悟」之說是否就意味著進入潛意識呢？這已超出本書的範疇，筆者不再贅言。

重要的是，「開第三隻眼」是如何完成的呢？

簡言之，那是坐禪功夫達到至化境地才得完成的。它必須仰賴不被知性或妄想攪混的冥想，藉以生出由內心深處直接而來的言語、動作，才能全面滅絕由無知、迷矇所生的一切起伏波瀾*。

＊禪自有其獨特的坐禪修行法，與寂靜主義或夢幻狀態無關。

現在就介紹若干禪師們爲使弟子開心眼所常用的方法（參照第五章「指導禪的實際方法」）。他們經常活用隨身的工具，如拂塵（昔日在印度原用以驅趕蚊蚋）、竹篦（二、三呎長的竹棒）、柱杖等。尤其是柱杖最常被作爲隱喻的工具，以下即舉若干有關這些工具的啓示。

長慶慧稜曾說：「當你知道柱杖是什麼時，你今生的修行便告完成」⓮，此語令人聯想到天神但尼生所說的話——「在牆壁的裂縫中盛開的花朵」。而它的含意是，當我們知道柱杖的來龍去脈，就已能分辨「人與神」的差異，亦即可看出自己存在的本性，而此洞悉自性正是擾亂我們精神平定的一切疑惑和慾望的休止符。柱杖之於禪的意義由此可見一般。

芭蕉慧清約爲十世紀時的有名禪師——有名言如下：「你有拐杖，我就給你拐杖；你若沒有拐杖，我就要奪走你的拐杖。」⑮。後來，大潙慕喆大膽地挑戰此語：「我跟他不同，你有拐杖，我就奪走你的拐杖；你若沒有拐杖，我就給你拐杖。重要的是，你是否會用拐杖。若你會用，那麼，德山將是你的前鋒，臨濟會是你的後衞；但若你不會用，就把拐杖歸還原主吧！」⑯

有僧特地去找睦州問道：「超越一切佛法及祖師智慧的一句話是什麼？」睦州立時伸出柱杖，說：「我叫它柱杖，你們又怎麼叫它呢？」僧侶驚詫啞然。睦州再度伸長柱杖說：「超越一切佛法及祖師智慧的一句話——僧侶呀，這不正是你問的嗎？」⑰未曾用心思索即嗤之無稽的人不少，他們並不認爲一個柱杖的名稱能揭示多大的智慧，但這也無可厚非，因爲越是簡單的言語，其涵蓋的界域越是深不可測。在此，我再舉一個近似易懂的例子，或有助於各位的了解：

雲門也曾當衆舉起柱杖說：「佛經上說，無知者視它爲眞實的東西；小乘佛教徒則認爲它是不存在的東西；而緣覺者當它是幻影；菩薩呢，雖然承認它是實在的，卻說它的本質是空。比丘呀——你們看待這樣東西，不妨就稱它爲柱杖吧！這樣才能無入而自

得，免受優柔寡斷的疑雲所困啊！」[18]

同樣關於這杜杖的老話題，雲門有更不可思議的言論：「我的杜杖化成一條龍，吞沒了整個宇宙。那麼，有山、有河的大地又在哪裏呢？」[19]另外，他的名言：「敲空作響，擊木無聲。」亦嘗爲古時佛家學者所傳頌。當時，曾有佛教人士師法此語，拿起杜杖在空手揮打，口中並喊著「痛，痛！」然後，此人又敲擊木板，問：「有聲音嗎？」僧徒答：「有。」此人即斥以「你這笨蛋」[20]。

諸如此例不勝枚擧，即使到此爲止仍有人疑惑：「這些空泛的言辭對於探究自己存在的本性有何關係？杜杖這個意象與人生的定相又有何牽連？」

在此就上述的疑點以二則禪案總結。

慈明一次在說法時道：「僅僅是一粒灰塵揚起，大地便在其中顯現了。由一頭獅子，可見出百億頭獅子；百億頭獅子，也可能只是一頭獅子。因爲你只需要知道一頭獅子就夠了。」接著，便擧起說：「這是我的杜杖，那一頭獅子在哪裏？」。[21]

在『碧巖錄』中，圜悟、俱胝所指示的「一指禪」亦是相同的涵意：「一片塵起，大地就在那裏；一朵花開，世界便在那裏顯現。但是，塵未起、花未開時，該往哪裏看

呢？所以說——如同切斷一束線一般，一切都切斷；如同染一束線，一染一切都被染。現在，爲了脫離千絲萬縷的糾葛，就把它斬成細碎的微塵吧！但是切不可遺失你們內在的珍寶，因爲不論它們的品質高低卻總會互相呼應；並沒有先後次第之分來各自圓融它本身。」㉒

譯　註

❶苦諦、集諦、滅諦、道諦四大眞理。此爲釋迦牟尼在成道後於鹿野苑所弘揚的佛教根本教義。

❷日蓮爲折服其它宗派而念出「念佛無間，禪天魔，眞言亡國，律國賊」四句。

❸「榔標橫擔不顧人，直入千峯萬峯去。」（碧巖錄，第二十五則）

❹臨濟上尚云：「赤肉團上，有一無位眞人，常從汝等諸人面門出入；未證據者，看看。」時有僧出問：「如何是無位眞人？」師下禪床，把住云：「道道。」其僧疑議。師托開云：「無位眞人，是什麼乾屎橛。」便歸方丈。（臨濟錄，上堂）

❺雲門初參睦州。州旋機電轉，眞是難湊泊。尋常接人，才跨門便搊住云：「道道。」擬議不來，便推出云：「秦時轅轢鑽。」雲門見至第三回，才敲門。州云：「誰。」門云：「文偃。」才開門，便跳入。州搊住云：「道道。」門擬議，便被推出。一足在門內，被州急闔門，折雲門腳。雲門忍痛作聲，忽然大悟。（參照碧巖錄，第六則

評；五燈會元卷十五）

❻上堂曰：「老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。乃至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依然見山只是山，見水只是水。大衆，這三般見解，是同是別。有人緇素得出，許汝親見老僧。」（續傳燈錄卷二十二；五燈會元卷十七，青原惟信章）

❼問：「終日著衣吃飯，如何是免得著衣吃飯。」師云：「著衣吃飯。」進云：「不會。」師云：「不會即著衣吃飯。」（古尊宿，睦州錄）

❽一日謂衆曰：「汝等與我開田，我與汝說大義。」衆開田了，歸請說大義。師乃展兩手，衆罔措。（續傳燈錄卷九；五燈會元卷四，百丈涅槃章）

❾問：「如何是禪。」師云：「摩訶般若波羅蜜。」進云：「不會。」師云：「抖擻多年穿破衲，襤褸一半逐雲飛。」（睦州錄）

❿問：「如何是禪。」師云：「猛火著油煎。」（睦州錄）

⓫居士龐蘊問馬祖云：「不與萬法爲侶者，是何人？」祖云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」居士言下頓領玄要。（傳燈錄卷八，龐居士章）

⑫《維摩經》的主角是一在俗居士。據說，是金粟如來的化身，自妙喜國化生於此世上，他是以居士的身分修鍊大乘菩薩心而證得無生法忍。當他患疾時，釋尊令文殊師利前去探視，二人經由深談而展開般若皆空、無相不可得之深論。此即為《維摩經》的主要內容。

⑬三聖令秀上座問曰：「南泉遷化，向什麼處去。」師曰：「石頭作沙彌時，參見六祖。」秀曰：「不問石頭見六祖。南泉遷化，向什麼處去。」師曰：「教伊尋思去。」（**傳燈錄卷十；五燈會元卷四，長沙章**）

⑭長慶慧稜禪師拈柱杖示衆云：「識得這個，一生參學事畢。」（**葛藤集**）

⑮芭蕉慧清禪師上堂拈柱杖示衆云：「你有柱杖子，我與你柱杖子。你無柱杖子，我奪却你柱杖子。」靠柱杖下座。（**五燈會元卷九；禪林類聚第十六；無門關，第四十四則**）

⑯大潙慕喆云：「大潙不然。你有柱杖子，我奪却你柱杖子。你無柱杖子，我與你柱杖子。大潙既如是；諸人還用得也未。若人用得，德山先鋒，臨濟後盾。若也不得，且還本主。」（**同前**）

⑰睦州因僧問：「如何是超佛越祖之談？」師驀拈柱杖示衆云：「我喚作柱杖，你喚作

什麼？」僧默。師再示杖云：「超佛越祖之談是你問麼？」僧無語。（睦州錄）

⑱雲門一日拈起柱杖，舉教云：「凡夫定謂之有，二乘則謂之無，緣覺謂之幻有，菩薩當體即空。」乃云：「衲僧見柱杖，但喚作柱杖。行但行，坐但坐，總不得動著。」（參照古尊宿，雲門錄；五燈會元卷十五，雲門章）

⑲師或拈杖示衆云：「柱杖化爲龍，吞却乾坤也，山河大地甚處得來。」（同前）

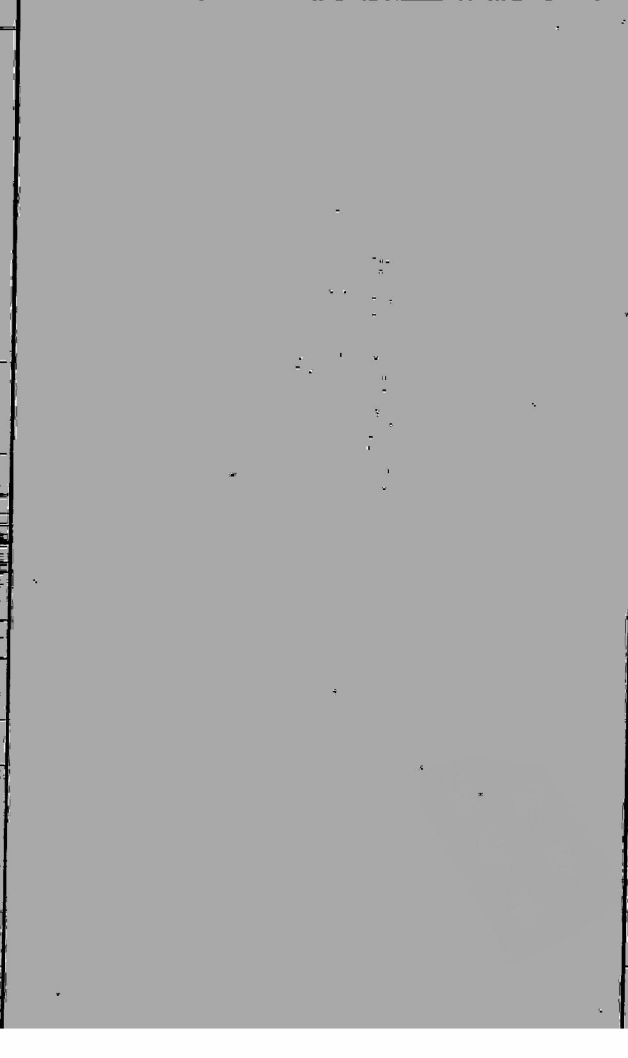
⑳舉生法師云：「敲空作響，擊木無聲。」師以柱杖空中敲云：「阿耶耶。」又敲板頭云：「作聲麼？」僧云：「作聲。」師云：「這俗漢。」又敲板頭云：「喚什麼戶作聲？」（雲門錄）

㉑上堂云：「一塵才擧，大地全收；一毛頭獅子，百億毛頭現；百億毛頭，一毛頭現；千頭萬頭，但識取一頭。」乃豎起柱杖云：「者是南源柱杖子，那個是一頭。」喝一喝，卓柱杖一下，下座。（慈明錄）

㉒垂示云：「一塵擧大地收，一花開世界起。只如塵未擧，花未開時，如何著眼。所以道，如斬一縷絲，一斬一切斬。如染一縷線，一染一切染。只如今便將葛藤截斷，運出自己家珍，高低普應，前後無差，各各現成。」（碧巖錄，第十九則垂示）

第四章

禪與佛教的關係



一、前言

由於禪表面上看似奇詭且不合理，而使許多虔誠佛教徒怯於接近，並特此聲明：禪不等於全佛教，它不過是佛教在中國的變相支派。於是有以下的典故——

根據《南泉普願禪師語要》記載，池州的長官崔使君曾問禪宗五祖弘忍❶：「你門下有五百位徒衆，爲何不選其他人而單選上慧能繼承法衣？」五祖回答：「因爲除了慧能，其他四百九十九位弟子，全都了解佛教。而慧能的過人之處是不能以一般的標準度量的，所以我把代表威信的法衣傳給他。」南泉對此的評論是：「在『空劫』的時代，根本沒有言語；而當佛陀一出現，言語便隨即產生，我們也因此開始固執於符號……以至於至今我們還執著於它而不自覺地用各種方法限定自己。然而，大道並沒有凡（無知）與聖的存在；有名字，只能更加侷限自己而已。因此馬祖（南泉的師父）有言——『那不是心；不是佛；亦不是物』這是老僧引領徒衆的基本信念，但現在的禪者卻把它加以實體化，企圖抵達體驗『大道』的目標，結果自然是徒勞無功。若這樣就能體會

『道』，不如什麼也不做地乾等彌勒菩薩出現，然後坐享領悟之境，此等受縛於符號的人，怎能指望精神自由呢？五祖的五百位弟子當中，除了慧能以外，全都深諳佛法，但也就因爲慧能『完全不懂佛法』，所以他更能知『道』[*]。」

*有人問六祖何以得到繼承五祖的資格時，他說：「那是因爲我不懂佛法。」在此即引用《Kena–Upanishad》當中的一節，讀者亦可發現，婆羅門信徒與禪僧們在思想、表達的方法上竟如此雷同——

「『眞理』被不思惟它的人思惟；
思惟它的人不知道它。
了解它的人不了解它；
它只被不了解它的人了解。」

道教神秘主義的始祖老子有一句具有相同涵意的話：「親者不語，語者不親。」

這樣的論調在禪而言並不意外，但卻深爲多數禪的評論家所厭憎。因爲它無異是在否定佛教，且大言不慚地說明禪就是佛教知識的主流——即是體會「大道」不可缺的。

更甚者，它所謂的「大道」似乎有背離佛教之嫌。這些疑點究竟是怎麼一回事呢？下一節有明確的解說。

二、佛教的生命與精神

禪只擷取佛教的精髓部份繼承，而不主張其餘構成信仰教條的繁文縟節。因此，要了解禪，就必須剝除佛教精神以外的一切庇護與附加物，因爲這些會妨礙佛教的生命運作，而誤導我們錯認其本質。

一般而言，橡實與橡樹是截然迥異的兩種東西；但在邏輯上，因此二者生生不息的關係所以被視爲同一種東西。要眞正看清橡實的本質當從它不斷發展的歷史階段，找出最終的痕跡。若種籽僅停留在種籽階段而沒有更新發展的意義，它就沒有生命，而已成爲完成品除了作爲其發展史上的一個紀錄，它對我們的宗教經驗是毫無價值的。同理，要探究佛教的本質，就必須沿著它的發展全程，找出使它得以健全發展至今日圓熟狀態的精髓骨架。當我們找出此精髓，就知道如何去認識禪了。

爲了充分了解某個歷史悠久的宗教整體結構，我們可以把該宗教的創始者獨立出來——即是把創始者與教義分開來看，或可有更淸晰的視野。

一、創始者最初根本無意成爲以他之名發展出的宗教始祖。
二、當他在世時，弟子們的意識中咸認爲師父的人格與教義息息相關。
三、創始者的人格本質在弟子們的心中已烙下深刻的印痕，以致在他身後亦仍舊爲弟子奉爲精神導師——即等同於教義核心般的强大力量。換言之，教義已退居其次，而成爲闡釋創始者人格意義的配角。

不少人以爲，現存的宗教體系均產生自創始者的圓熟的心，但此說法傳至現代，已有被推翻的趨勢。現代的信徒認爲，奉某教的教義，及其創始者爲神聖不可侵犯的信仰——不允許信徒以個人的精神體驗抵觸它——是錯誤的。因此見解無異在教人忽略我們的精神生活，而把宗教自根部徹底僵化。於是，此靜態的保守主義，經常遭致以動態的觀點看宗教的進步主義者嚴厲抨擊，這正如同在人類的所有活動領域中，必有兩力相抗衡的情形，它們亦共同寫成了宗教的歷史。

事實上，歷史充斥著如這般糾葛的紀錄已是不爭的事實，但此糾葛在宗教上卻是利大於弊——這些糾葛適足以證明「宗教是一種活的力量」，因爲經由它們，可使最初信仰所涵藏的意義逐漸萌芽。此作用不僅發生在創始者的人格方面；同時也影響教義的改

變，結果就演變爲始料未及的複雜和混亂，更甚者還會妨礙我們最初確認的宗教體系結構。

當創始者尚活在世間而與他的信徒、弟子共同生活在一起時，他在他們的心目中，與教義並無二致。他證明教義，而教義則生動的說明他；信奉教義就是追隨創始者——就是崇信他。只因他能打動弟子的心並進而使他們確信教義，即使弟子可能不完全了解他所說的創始者解說教義時的權威模樣，卻也已使得弟子們爲之深信不疑。當創始者親自與弟子交談時，他的人格與教義完美的融合而向弟子的心中訴求，因此，他的影響便終生烙印在弟子們的心中。

然而，一旦當充滿威嚴、撼動人心的創始者的人格已脫離肉體時，整個事態將有大幅度的變化。以往，創始者偕同教義一起君臨弟子的面前，而今領導者已離開人世，則過去牢牢結合他與教義的鎖鍊也同時被切斷了；此後，在弟子們心中，創始者的原有人格便逐漸爲神格所取代。幾世紀之後，由於歷經了如此神格化的不斷進展，創始者便成爲信徒心中的「至上存在」——他是具有肉體的「最高者」，在他那裡——神聖的人性已充分顯現，弟子們稱他爲「神之子」、「佛之子」、「救世主」，並從此把他從他所

主張的教義獨立出來。在信徒眼中，他才是他們關心的焦點，教義固然重要，但它的重要乃是因爲它出自至尊靈魂之口。教義於是成爲必須經由創始者的神聖人格的光照下，才能發出眞理光芒的死物；創始者的神聖人格於是統治了整個宗教體系，因爲他才是釋放「領悟」之光的核心，篤信他爲救世主才能得救。

以此神性人格發展出的各種哲學體系，本質上均是以該宗教的教義爲基礎，但教義卻隨著信徒們的精神體驗而經常更新，除非創始者的人格能在信徒們心中產生很深的宗教感情——即能夠強而有力地把信徒們吸引至眞正給教義生命的人心裡，我們在肯定某句話的眞實性時，並非一定著眼於邏輯上的考量，主要是因爲該句話裡脈動著一股生命之流；我們先就感受到生命的躍動而感動，然後才展開一連串證明此眞理的努力。理解雖屬必要，但僅僅依賴理解，我們不會被打動到以自己靈魂的命運做賭注。

有一位偉大的宗教家曾經說過：「追求眞理，除了信好人說的話，別無他法。至於念佛究竟會把我們帶到淨土還是地獄，誰也不知道。」（錄自『歎異鈔』），這裡並非教我們盲從，重點是：如覓得眞理便以全身接受。僅僅邏輯的言辭，絕不會打動我們的心，除非那裡有某些超越知性的東西。正如保羅主張的「若耶穌基督不復活，你們的信

仰將是虛空，而你們也仍將有罪」，他不是在向我們的邏輯觀念訴求，而是在和我們的精神憧憬對話，他的話所透顯的最大關鍵在於成就深奧的靈性。而歷經數個世紀發展的宗教創始者的人格都必然具備能夠成就這種精神要求的特質，只要他能在死後——其人格與教義在信徒的宗教意識中已然分離——仍舊佔有信徒們對宗教關心的焦點，則該宗教教義將扮演說明此事實的角色。

即以基督教爲例，其教義有多少是耶穌基督訂定的？又有多少是保羅、約翰、彼得、奧古斯丁以及亞里斯多德等人的貢獻？它那結構縝密的教義並非一個人的智慧結晶，而是累積該教的歷代指導者個別的信仰體驗所堆砌而成的。以重要性而言，宗教眞理遠勝過歷史事實；宗教眞理一旦確立，就絕不輕易因歷史考證上的疑點而動搖。

例如，耶穌基督是否眞的自稱爲「救世主」，是歷史上爭論不休的話題，即使在基督教神學家之國也成了懸案；有人認爲這種探究是不必要的，重要的只在於信仰一事。

儘管基督教在神學研究上頗多疑點，耶穌在基督教的重要角色卻仍屹立不搖，各基督教的大教堂也仍然崇奉耶穌基督爲唯一神祇。佛教學者或可能接受基督教義中的某些部份，或對耶穌基督的宗教體驗發出共鳴，但除非他建立「耶穌基督就是主」的信念，

否則便不能算是基督徒。

由此可知，基督教並非由耶穌基督個人的教義構成，正確地說，它還綜括一切圍繞著耶穌基督的人格及有關教義所發展出的思惟上的解釋，而這些解釋均爲創始者去世後才逐漸增加的。假設耶穌眞的在現世復活，若問祂：「現今的基督教理論，是否即爲祢初創的宗教？」恐怕耶穌基督將不知如何作答。或者祂會坦承自己訝異於現今基督教神學的精妙哲學，甚至茫然不解的地步。

而現代的基督徒則會舉起「最初始的基本人格即是基督教的出發點」的盾牌——即主張回歸身爲基督的耶穌基督，並强調他們的宗教團體雖經驗過衆多的建設、變化的過程，卻絲毫未改「對基督的虔信」的初衷。他們與當初追隨在耶穌身邊的弟兄一樣都同是基督徒，因爲他們也一脈相承了整個宗教生成發展的歷史過程。現代的進步基督徒似乎總抱持著墨守某一時期的宗教文化型態的觀念成爲追求永恆和價值的阻礙。

那麼，現代進步佛教徒又如何呢？他們對於佛教信仰的精髓又採怎樣的態度？佛陀的弟子們是怎樣對待祂？佛的本質與價值爲何？是否只當我們抱佛教定義爲「即是佛陀的教義」時，才能說明佛教的生命？關於此點，我以爲佛教生命是從佛陀本身內在的精

神生活展開，而絕不等於佛經上所寫的「法」（dharma）。至於佛陀所說的每一句話，是否隱藏著賦予宗教生命的涵意，而成爲擴張至整個亞洲的佛教歷史的特徵呢？此生命即是進步佛教徒期盼捕捉的。

若以爲佛教僅僅是佛陀所設立的宗教教義的體系及其實踐，便辜負了佛教的教義；因爲佛教遠遠超出這個範疇，而眞正構成佛教的重要條件是：佛陀的信徒們根據他的人格及流傳的教義所產生的一切體驗與思索。

正如有了丘比特才有彌涅爾瓦（Minerva）一樣，佛教也並非在佛陀心中完全孕育成熟才問世的。以爲佛教在成立初期即已臻完成的形態，不啻是一種靜態的偏執看法；事實上，佛教始終不曾中止其生長發展，即如一有機體的生命般無盡地成長、圓熟。既然是活的宗教，而非枯槁、無生命的木乃伊，所以它能吸收、同化一切有助其成長的東西。關於此，我們在佛教衍生出的各種形態、宗派組織當中，即可發現這種有機生命的發展性。

根據研究巴利佛教與阿含經的學者表示：一切發展自佛陀的佛教體系的教義可化約爲「四聖諦」、「十二因緣」、「八正道」以及「無我」（anâtman）、「涅槃」

（nirvána）。若眞能如此簡化，則所謂原始佛教就單純多了，並且也就不致發展出小乘、大乘等規模宏偉的宗派了。

要充分了解佛教，就必須深入其底部深處——即佛教脈絡的精神砥柱所在。僅以表面教理的粗淺了解爲滿足的人，必然無法領略佛教眞正的內在生命。佛陀的嫡傳弟子當中，有人無法進入教義的更深層之處，即因他們忽視了把自己推向師父的眞正精神力量。欲接觸不斷在發展中的佛教生命的躍動，必須靠個人的觀察觸角深入其中；因此，即使偉大如佛陀，亦無法變虎豹爲獅子，而虎豹自然也無法超越其天賦獸性，便無法了解佛陀。

正如後世佛徒所言——只有佛才能了解佛（唯佛與佛*）。除非我們的智慧升高至相同於佛陀的水準，否則便不能洞悉構成佛的內在生命的因子；而我們在自身以外的世界是無法存活的。因此，早先的佛教徒自其師父的生命中所見到的，泰半僅止於他們記錄下來的程度；而遠不及佛陀所完成的境界。當然，後來也出現一些內在意識更豐富、並且更能深入佛陀生命的佛教徒。

如此，宗教的演變史，便可稱爲是一部人類精神發展史，我們應從生物學的觀點去

了解佛教，而不可呆板、機械地附會解釋，因爲，僅僅是「四聖諦」的教義卻蘊含有無盡的眞理。

*當佛陀首次開「悟」時，他很清楚自己無法把「領悟」之心所覺知的種種傳達給他人；而即使勉强傳達，人們亦無法了解。佛陀在他宗教生涯的起點即表明他不想推動「法輪」的心態，這在佛教文獻阿含部的佛經《過去現在因果經》卷二有明示如下：「我的本願已完成。我所得到的『法』（即眞理）太深奧而無法理解，唯有佛才能了解佛的心。

在此『五濁』（pañca-kasháya）的時代，一切都被貪婪、忿怒、愚痴、虛僞、自大等湮沒了，所以他們愚昧、福德少而永遠無法了解我所體會的『法』。即使我來推動『法輪』，他們也必然因困惑、迷鈍而不得了解。不僅如此，他們還會墮入充滿誹謗、邪惡的痛苦深淵。因此，我只管進入『涅槃』吧！」

上述所節錄的文獻在翻譯初期，乃由印度的佛教學者大力（Ta-li）與西藏人康孟詳（Mangsiang）於紀元一九七年首次翻爲中文，而名爲《修行本起經》，但當時的譯文中對佛陀「領悟」一事保持緘默，原譯文如下：「眞理所囊括的是一種全智，它超越

理解，並無法說明。它高深莫測；既涵蓋全宇宙，並能滲透至無法滲透之處。」參照《大本經》（The Mahāpadana Suttanta）中的〔長阿含〕以及《聖求經》（The Ariyapariyesana Suttam）中的〔中阿含〕。

佛陀不是形而上學者，因此他儘量避免停留在對達到「涅槃」（nirvána）毫無實效的理論探討上。與任何宗教的宗師一樣，他對當時佔據著印度人心的種種問題，儘管有獨到的見解，但因他把關注的焦點置於思索的實際效果而非思索的本身，所以三緘其口。

他專心於拔除刺進肉體的毒刺，而無暇顧及其它，他不願把時間耗費在檢驗毒刺的歷史、目的、及構造等問題上，因為人的生命太短促。所以他直接接受世界本來的形態——亦即按他在宗教直覺所體驗到的去面對，並以他自身的評價基準做解釋。

他把自己對此世界及人生的看法統稱為「法」（dharma），此字眼極富彈性且涵蓋面極廣；然而事實上它並非首創自佛陀，在他之前此語即已廣泛地以「儀式」或「法則」之義使用，而佛陀不過是賦予它更深層的精神意義罷了。

對於佛陀的重實際而輕形上學，可自如下的反對者對他的批判看出：

「喬達摩總是把自己獨自關在房間裡，他簡直智慧盡失……就以他最傑出的大弟子舍利弗來說，也不過是個彷佛嬰兒般無知又不懂言語的人。*」

試想，若佛陀當時專注於理論的建立，佛教教義可能成長至今天的成熟狀態嗎？思索無論再深入、再縝密，若獨缺精神上的生命，便不足以論長久的發展性。佛陀的「法」不斷在成熟，即因他本身就是個不可思議的生命創造之源。

*參照〔阿含相應部〕（Samyukta Agama）卷三二（漢譯）。

就知性而言，佛陀可算是個實用主義者。他認爲，許多哲學性問題根本無助於人生終極目的的達致，因此不值得我們耗費時間去解決它。當他尚活在弟子羣中，他就是其教義活生生的說明，「法」在他那裡以眞理的面貌現身，而關於「法」（dharma）、「涅槃」（nirvána）、「自我」（átman）、「業」（karma）、「菩提」（bodhi，即領悟）等概念的終極意義，弟子們均無需沈迷於無益的思索，因爲佛陀的人格就是這一切的解決關鍵。當弟子們對「法」有了一些了解，其實均是依賴佛陀所賜；他們覺得

佛陀的存在就如同佛君臨面前一樣，具有強大的緩和精神苦悶，塡滿心中缺憾的效果，亦彷佛懷抱在母愛的襁褓中似的充滿安全感*。因此，即使他們也許注意到許多哲學性問題，也不會向佛陀索求解釋。這一點，弟子們是與佛陀取得共識了，並因此爲後世佛教徒留下了足以廣濶發展的空間。

*佛陀令人嘆服的人格與敏銳的知的特質，阿含經中有詳述。茲例舉一、二。「忉提耶之子斯巴馬那氏（Subha–Manáva Todeyyaputta）初見到在森林中趺坐的釋迦牟尼時，便震懾於他那彷若衆星拱月般清朗、熠耀的完滿人格。他的容貌如金黃色山峯一般閃現出完美的光芒；他的氣質尊嚴飽滿而寧靜，宛如一個在有情衆生中能呼風喚雨的主宰者。」（《中阿含經》The Middle Agama 卷三八）。諸如此等的讚嘆後來便發展爲佛陀的神格化，以至於有人以爲只要口唸佛陀之名或稱頌，便可防杜一切精神、肉體上的惡業。「不論在言、行、內心犯了惡行的人，只要臨終前口唸如來的善德，便可免於墮入三惡道，並將往生天國；即使是罪大惡極者亦不例外。」（《增一阿含經》The Ekottara Agama 卷三二）。又如：「喬達摩所到之處，惡魔、邪神均無法靠近。所以，只要請他來這裡，一切的邪神（一直困擾著我們

身心的）將自動遠離。」（同上）。

後世佛教徒視佛陀為「念」（smrti）的第一對象，以為如此便可滌淨他們的心而藉以達到佛教的終極境界。自上述的引用文例可發現，佛陀在信徒們的心中，彷佛充滿了神通廣大的能力與聖德，而成為通往幸運的不二法門。

佛陀進入涅槃一事，對弟子而言等同於失去了「世界之光*」。過去他們因此光芒的照拂，所以能對各種事物有相當程度的精到見解，因為「法」（dharma）就在師父那裡，他們只要身承師父的指教，是不難見到佛的。

而今事態驟變，此「見佛」的過程效力銳減；儘管在僧團中仍嚴守著眾多的法則、戒律，但這些規條似乎已失去權威性。弟子們强迫自己的心隱退至平靜處，冥想師父的教義，但冥想並不能給教義以生命，也不再能滿足他們的心，甚至不斷在他們心中引發疑問。

如此的結果，便是促使知性活動的恢復。然後，一切均仰賴推理能力做出充分說明；形而上學者也開始在弟子純眞的信仰中，灌輸「自說」的主張；而昔日出自佛陀口

中的權威性教義，至今也成爲哲學上的議題。其中有急進主義與保守主義兩大對立派別的代表，而兩派之間又有各種不同趨向的宗派紛紛出現，各自代表了不同程度的分歧差異。

*佛陀進入「涅槃」時，弟子們悲嘆：「『如來』太早逝了；『世尊』太早逝了；『大法』怎可這麼早就滅絕了呢?!一切都將滯留於悲境，只因『世界之眼』已消失了。」其實他們的悲嘆是無法訴諸筆墨的；他們如同根、莖、幹都已支離分裂的大樹般橫倒大地；如同被利斧削剁的蛇身般反側、掙扎。對這些心向師父的人格更勝師父教義的佛教徒而言，這般的極度悲傷是不難理解的。（參照『巴利尼巴那．斯坦達』，Parinibbāna-suttanta）。

然而，我們實不應把不同於佛陀及教義的各種見解視爲異質，或排除它作爲佛教構成要素的正面價值，甚而將它自佛教本體抽離。因爲這些見解適足以支撐佛教的骨架，沒有它們，骨架就無以支撐。不論任何宗教，批判者最常犯的錯誤就是，視該宗教的本來形態爲已臻成熟的宗教體系。而事實上，一個精神性有機體的宗教正是這樣的一種產

物──絕無法以三角、圓規等幾何學輪廓就能妄加定形的。眞理拒絕任何客觀的限定，因爲那等同於抑制它的精神成長。若能從此觀點去認識佛教，則由內了解它不斷擴展的歷史著手，進入佛教的生命無異是一條捷徑。

換言之，佛教的定義應是指推動它精神運動的生命力。而自佛陀寂後，有關其人格、生涯、教義所衍生的一切爭論、解釋、說明，則均爲構成印度佛教的本質之物。若沒有它們，就沒有今天爲大家熟知的佛教精神活動。

總而言之，佛教的生命與精神等於佛陀內在的生命與精神。佛教如同是圍繞其創始者最深奧意識而築成的建築物，外部的造型、彫飾所使用的材料，或許會因歷史演變而不同，但支撐整個建築佛陀本身的內在意義卻恆久不渝。

佛陀在世時，傾盡所能地幫助弟子了解「道」，弟子也極盡努力地以各種方法去了解師父指示的解脫之道；據說，佛陀曾以「一種聲音」說佛法，但弟子們所接收到的理解程度卻各有不同，此乃不可避免。因爲每個人都各自有其本身的內在經驗，又爲了說明此個別的內在經驗，勢必須藉著各人所慣用的言語，則在個人的深度與質地上會出現差異是必然的。

但此所謂個別的內在經驗多半都不需採用難解而艱澀的獨創語法，而只要擷取既有的用語——往昔由精神指導者所獨創的語言賦以新義即足矣。

任何具有相當歷史的偉大宗教，均是以此方法茁長並豐富其內容與思想，但也時有造成上層結構過度成長之弊，而使得原始精神反被湮沒。關於此點，端賴個人批判性的判斷，所以看法見人見智。而眞正重要的是，我們應著眼於至今仍然存在的原理，尤其不可忽略佛陀的內在生命於佛教體系的歷史發展中所具體顯現出的精神。

禪者之所以大力疾呼他們所傳達的是佛教的精髓，就因爲他們十分把握地確信：禪的任何主張，都是根據佛教被剝除了一切歷史教理的外衣、而露出活生生的佛陀的精神體而來的。

三、佛教是「領悟」的教理

「領悟」（Enlightenment）原是一種自我實現（self-vealization）的教義，爲何在中國會被釋爲禪（Zen Buddhism）？首先，我們必須了解中國人和印度人在心性上的差異，才能了解何以禪會成爲中國人的必然產物。

其實，佛教在中國並沒有多少利於發展的條件，例如，中國人是重實際的民族，而印度人則以富於幻想與思惟精密爲其民族特性；或許我們不能斷言中國人多麼缺乏想像與高度思惟的能力，但與佛陀出生的國度相比，中國人確實堪稱遜色。儘管有以上客觀惡劣條件的阻隔，佛教在中國的發展卻成爲佛教移植最成功的典例。

每個國家的地勢都多少會影響該國人民的民族性，例如，地處熱帶的富饒、熱情、富創造力，與地處寒帶的荒涼、灰色、講究實用性，即成爲鮮明的對比。印度人擅長做精妙的分析，而他們的過人想像力則經常表現在令人目眩的詩篇中；中國人是十足依附土地的民族，他們踽踽獨行，很少有奔馳或飛翔的念頭，他們把多數的心血、時間用於

應付生活——耕種、砍柴、汲水、做買賣，剩下的時間便用來發展倫理、人際等社會性任務及禮節體系。

重實際，表現在歷史方面，即是把時間流逝的痕跡鉅細靡遺地記錄下來，就此點，中國人是可以傲視印度人的——印度人最欠缺時間觀念。另外，中國人並不以訴諸筆墨的方式爲滿足，而寧可費時費力地把行動深深刻在石頭上，不僅發展成爲石雕藝術，也用此種特殊的記載習慣，使中國的文學饒富幽雅的氣息。

中國人非常有文學性，愛好和平並著重文化；也許是爲了營造文學效果，而不惜犧牲事實，因此，似乎是有點不科學的。由於過度注重美化修辭與意境的表現，所以適可淡化其實用意識的民族性，但表現在佛教方面，中國人又會恢復其本性的冷靜、實際，而排斥所有在大乘佛經中可見的幻想型態。

中國人的確也有許多偉大之處，例如，令人嘆爲觀止的宏偉建築、文學、文化上的龐大成就等等。但是，在邏輯、哲學、及想像力方面就顯得不足。當佛教首次被引進時，著實被佛教那印度獨特的語法與譬喩震懾而傻眼了，僅以多頭多臂的神而言——這是中國人從未想像過的——便不難理解佛教文學中是充滿多樣豐富象徵的。

事實上，這些想像不僅中國人無法創造，所有印度以外的民族的腦海中，也從來不曾浮現過。有關無限的數學性概念、菩薩拯救世界的構想，是佛陀開始說佛法時的主要內容，他不僅給信徒總括性的輪廓而已，還逐一解剖此華麗構想的細節部份，這對重實際而腳踏實地的中國人來說，無異是天馬行空的全新理念。

在《法華經》中有言，佛陀嘗試把自己完成「正覺」（無上的領悟）有關時間長度的印象，傳達給弟子，他不以籠統的說法說那是很早以前發生的事——此正是中國人最常採用的說法——而以極精細的分析來敘述他所得到的「領悟」是多麼遙遠以前的事：

「各位善良的年輕人啊，我是在幾百千萬拘胝（kotis，億）之前，達到『至高的完全領悟』的。我想如此比喻吧——有一個人，越過了五千萬拘胝的世界，把一粒微塵運到東方。然後，他就不斷地如法炮製，從這麼多的世界運走所有從這些微塵構成的土，屯積在東方。善良的年輕人啊，誰能計數、想像、決定這麼多世界的數目呢？」世尊說完，包括彌勒菩薩在內的所有菩薩均異口同聲道：「世尊，那些世界是不可數的，它根本是無數且超出思惟領域的。恐怕以一切聲聞、緣覺、聖智（arya-knowledge）也無法想像它、計數它、決定它。世尊，即使是對我們這些堪稱菩薩者，它也遠在我們所能

理解的範圍之外了。」

佛陀於是向菩薩摩訶薩等人說：「讓我告訴你們這些善良的年輕人吧，在這些幾百千萬拘胝世界中的所有微塵，還沒有我得到『正覺』所經過百千萬拘胝的歲月見到的多呢*。」

*肯（kern）譯。《東洋聖書》（Sacred Books of the East）卷二一。

這般對數字的觀念與敍述表達的方法，中國人是無法了解的。當然，假以時日，他們或可增進對這種成就的了解，但若要將此無限大（vastness）的思想，用印度哲學家的方法表現出來，則是超出他們知識範圍的。

當事物已不在概念性敍述可及的範圍之內，而又有非傳達不可的必要時，多數人採用的作法不外如下：直接言明那是超越言語的；或者以否定語法說：「不是這樣」、「也不是那樣」；而哲學家則會嘗試寫書說明，然而在邏輯上討論這種問題，無異緣木求魚。但是，印度人卻發現了全新的解說方法，而使無法應用分析性推理來闡明的哲學眞理，有了傳承之道。他們以奇蹟或超自然的現象爲說明內容，因此，包括佛陀在內的

大乘佛經中的每一位主要人物，都成了魔術師。此關於深遠教理的超自然現象的描寫，亦成為大乘佛教的文獻中之一大特色

也許有人認為如此的作法將損及佛陀作為一個宗教眞理的最高指導者的威嚴，這實在是過慮，因為那些描寫不過是作為引子的皮相解釋，印度的觀念論者多半都有足夠敏銳的想像力，所以能夠有效運作其想像而切中要點。

我們必須了解，大乘教徒之所以把佛陀塑造如此善於耍魔術般特技的角色的動機：他們企圖以比喻作出解釋，以其豐富的想像力彌補知性的佛陀的本質無法做到的分析。在我們以一般邏輯論證的方式來說明「領悟」時，經常會遭遇矛盾叢生而剪不斷、理還亂的情形，但若能利用象徵性的各種想像——特別是把這種能力發揮至極致的人——問題便會趨於明朗、清晰可解。此為讀者以為印度人對超自然論所持的想法。

舍利弗：「與文殊一起來探病的人這麼多，但是你的房間又只能容下一個人那麼小，要怎樣讓文殊一行人在這個小房間裏都有容身的位置呢？」維摩回答：「你是來找一個容身的位置，還是來找『法』，若你是來求『法』就必須從『無』中求。」然後他就央請須彌燈王如來，製作了一個高八萬四千由旬（一由旬約為四公里）的獅子座，當這個

大獅子座一搬出維摩的房間時，原只能容身二人的小房間竟不可思議地能夠容下文殊一行人了；而每一個進入房間的人坐在這天界的座位上，竟還能有進退裕如的伸展空間。舍利弗目擊此超自然的現象，頓時啞口無言，維摩便說道：「對於了解心的解脫之道的人而言，要把一座須彌山峯納入一粒芥子之中，或讓海洋的無數波濤全傾入皮膚的一個毛細孔裏，都是可能的事。因爲心靈世界絕不會爲時間、空間所拘限。」

現在，我再引用《楞伽經》（Lankāvatāra Sūtra）第一章裏的一個例子：當拉瓦那王透過瑪哈莫地菩薩，請示佛陀有關其內在體驗的內容，他看見了前所未見的、令人驚異的光景——他的山莊一刹那變成由無數寶石嵌成的發光的山巒；每一座山峯均立着一位佛陀；而拉瓦那王與衆多僧侶則站在每一位佛陀的面前，他們的立足點即是十方世界所有國家之所在。然後，其中的每一個國家都出現了如來，拉瓦那王與其眷屬、皇室、宮庭就立在如來的面前；身旁的每一位僧侶，均透過瑪哈莫地菩薩，向佛陀請示其內在的精神體驗。當佛陀結束說法，他那幾百幾千種美妙的聲音消失之際，這一切光景便隨之消失，即佛陀與所有的菩薩、徒衆也都杳然無踪了。拉瓦那王陡然回復清醒，心中不斷思忖：「剛才那些發問的人是誰？在傾聽的人又是誰？我親眼見到的這些，究竟是夢

幻還是魔術現象？」他進一步做出結論：「一切事物全是由自己的心創造出來的。而當心在進行思辨時，會發現各種事物；若不做思辨，心會洞見事物的眞相。」在他如此思惟時，隱約聽見一個聲音：「你的思維很正確，不妨便按此想法去做吧！」

在證載有關佛陀那不可思議的力量——超過一切「時間／空間」的相對狀態，以及人類「精神／身體」的諸活動方面，巴利佛經並未讓大乘文學專美於前，而且有相當精采的描述。例如，它不僅說佛陀的「三達智」（threefold knowledge）——關於過去（宿命智）、未來（天眼智）以及本身的解脫智（漏盡智）——是可能實踐的，即使三種——神通／慧心／攝受的奇特也是可能達致的。當我們仔細檢閱阿含經所描述的各種神秘現象時，將可發現它除了對佛陀人格做極度讚美與神格化之外，再無任何目的。

這些記載奇蹟的作者，多半以爲他們的描述手法足以把自己的師父引向偉人地位的顚峯。以現代的見地觀之，他們的想法不免失之幼稚；例如，在《卡瓦達經》（Kevaddha Sutta）曾指出，他們以爲師父所做的一切異常行爲，皆可吸引人們對佛教的注意，從而進一步認識師父優異的價值所在。在印度古代，不僅一般大衆非常重視超自然力量，連學識豐富的學者亦然，而佛教徒則更是理所當然地把關於此力量的想像活用至

最高限度。其中，大乘佛經可說是集大成的歷史性標竿，它極盡雄偉想像之能事，描繪出種種規模宏大的奇蹟，根本無涉於超自然論本身或自我膨脹等宣傳主張，而能與佛經教義的本質緊密地結合。茲例舉典型的有關描述如下：

《般若經》有言——自佛陀身體各處同時放出的無限華光，可光被天涯海角的每一寸空間；《華嚴經》則說——發自佛陀身體不同部位的光芒，在不同的時候發光；《法華經》的描述即是——從佛陀眉間的毫光，將光照東方十八萬餘里的佛土，而使得包括阿鼻地獄（Avici）在內的一切均得以顯現。

這些大乘佛經的作者在言及佛陀之不可思議時，均明顯露出亟欲與小乘佛教的阿含經畫清界綫的企圖。雖則他們的發達想像力與超自然論的方向極耐人尋味，但礙於篇幅，筆者就此擱置不談。

我想大乘佛教的所有文獻所以有志一同地介紹超自然論，主要的理由是便於表達知性無法理解靈性的部份。哲學家嘗設法以邏輯方法說明關於靈性的一切問題；而維摩則像吠陀時代的神秘家——巴瓦（Bāhva）——那般保持緘默，印度大乘派的作者就因不滿於此情形，而進一步提出超自然的象徵主義。但中國的禪佛教徒又按他們的需要與直

覺，去發展適合他們的方法，結果在佛教上被視爲最高深的精神體驗——「領悟」方面，却面臨傳達上的困難。

中國人沒有印度人那種把自己隱藏在神秘主義或超自然論之中的才能。即是莊子、列子等堪稱最接近印度式心靈的中國禪學大師，一是論及神秘主義方面的壯麗、精妙，或在天空翱翔的想像力方面，就遠不及印度的大乘佛教徒。當莊子騎上天馬，鼓着雲翼在空中飛馳，他已精疲力竭、無以爲繼；當列子看似到達呼風喚雨的修爲時，他已傾盡全力、嘔心瀝血。

及至後代的道教興起，中國的道家又經過多年的禁慾、苦行，服食以各種珍奇葯草調劑而成的長生不老葯，而大作昇天美夢，於是產生了一羣遠離人煙、隱居山林的道家隱士。儘管如此，歷史上仍然沒有記載任何能與維摩、文殊，甚至任何一位阿羅漢相較的中國聖哲。

在儒家所謂的「不談奇蹟邪說與不可思議等超自然論的事情（不語怪刀亂神），便是中國人心理的最佳寫照——著眼於實際。爲了把「領悟」的教理納入日常生活的框架加以解釋，從而找出表現最深奧的精神經驗的模式，所以中國人是「禪」的推動者。

試想，若超自然論的種種譬喻無法使具有踏實特質的中國人所接受，那麼，在中國的「領悟」的支持者會採用何種方法以表達他的內在經驗？會採取「空的哲學」（Śūnyatā philosophy）的知性方法嗎？不，此法並不符合中國人的性格取向，亦非他們的心之能力可及。像「般若波羅蜜多」（Prajñāpāramitā），就是印度人的創造，中國人是想像不出的。至多祇能出現莊子第六朝的道教思想家，却絕無法產生龍樹（Nāgārjuna）、香卡拉（Śaṅkara）這等優異的得道者。

中國人把特質表現在其它方面。當以佛教作爲「領悟」的教義，而開始在內心消化、了解時，禪就是講究實際的心能夠接受這些教理的唯一方向。在接觸印度大乘佛教的作者所展現的令人嘆爲觀止的成績，以及中觀派（Mādhyamika）思想家的高度抽象思維之後，中國人所發展出的禪，又是怎樣截然不同的形態呢？事實上，那裏沒有什麼超想像、越理智或者超出邏輯推理範圍之外的事物，在那裏所接觸到的全是與我們相同的普通人與極其平凡的普通事。對於他們時有「山峯高聳入雲天，河川低淌進大海」類似的即興詩章，以及特別在月亮皎潔時，發出如詩人般微醺的吟詠，有人難免會譏評爲單調乏味、無病呻吟，但這就是中國人的靈魂所繫之處，而禪也正是在這種背景下才得

以不斷成長的。

例如，當有僧侶問到「佛是什麼？」時，師父逕以指着佛殿裏的佛像做爲回答，而無一字一言的說明或討論❷；當僧侶問：「心是什麼？」師父回答：「心。」僧侶納悶說：「師父，我不懂！」師父便斬釘截鐵地答：「我也不懂！」❸另有一例：一僧苦思不死不滅的問題而不得其解，便問師父：「如何才能免於生、死的羈絆？」師父反問他：「你在哪裡？」❹大體而言，禪的體會者在回答問題時是絕不浪費時間，以及極度反對討論的，他們的回答都非常短捷、果決，並以迅雷不及掩耳的速度緊跟着發問者。如，僧侶問：「佛陀的根本教義是什麼？」師父說：「這把扇子會帶來風而使你涼爽。」❺從以上看似陳腔濫調的回答，便可見出禪與佛教在教義體系上之不能相容。

一次，雲門禪師對大衆說：「在禪宗裡，一切言辭都是多餘的。那麼，禪的眞正精髓是什麼呢？」接着，他就大張雙臂，然後一語不發地走開❻。中國的佛教徒就是如此接受「領悟」的教義以及類似的方法解釋《楞伽經》的「自證聖智境界」（Pratyātmajnanagocara），從而找出對他們而言是唯一能展現佛陀內在體驗的方法——它不須倚靠智力、分析、超自然力，就可使眞理在他們的實際生活中顯現。此觀點說明了：生命

即是我們眞正在過着人生，它是超越概念、比喩的。

欲理解生命的意義，就必須全身投入生命去接觸它，若想以切割生命的某一部份，做爲抵達生命精髓的捷徑，則直到生命枯竭亦不得其解。自從菩提達摩來到中國之後，中國人的心便被迫面對「如何裁剪出一件最易於中國人了解、感覺『領悟』的教義的外衣」問題。直到慧能出現，成就了名爲「禪」的大宗派之後，他們才找到最適合他們而又能完美解決此一問題的終極之道。

當中國人已能完全了解佛教教義時，他們內心眞正的需求其實是「禪」，這可由以下二件歷史事實證明：

一、自從禪確立宗派以來，其教義便一直風靡全中國，而在佛教的所有宗派當中，除淨土教一息尚存之外，無一能與禪宗匹敵。

二、在佛教尚未採納禪的形態之前，它始終不能與中國的固有思想——儒家連線；換言之，沒有禪，佛教就難以深植中國的固有人心之中。

佛教進入中國的初期，中國人只能求助於知性的力量去了解「領悟」的內在意義。在佛教傳到中國以前，除了道德之學，再無其它可稱爲思想體系的東西，也僅僅在這一

方面能有自覺自己力量的驕傲。即使如義淨、玄奘等十分傾倒於「法相」心理學或「華嚴」形而上學的熱心佛教徒，亦承認此論點。中國人以為，至少在道德、修養方面，是絕對優於印度，甚至是值得外國人學習的。

自從大乘的經（sūtras）、論（shastras）大規模地被中、印兩國具備豐富學識、熱情的學者逐一翻譯之後，中國人的心便朝向了以往未曾深入的領域。只要翻開佛教在中國初期的傳記史，我們將注意到當時的一個特色：註釋者、解說者、哲學家的人數遠超越翻譯者以及「禪那」（dhyāna，禪定）的體會者。當時的學者幾乎傾盡全力於知性上的消化——吸收大乘文學中所提示的各種教義。而這些教義不僅深遠繁雜，且矛盾叢生，至少表面上是如此。於是，為了進入佛教思想的深淵，學者們便致力於處理其中的糾葛。他們均一致認同大乘文獻的眞實性，而毫不懷疑其中所記錄的佛陀說的任何一句話，便以此為基準找出了調和許多佛經之間所存在差異的方法，總括而言即是要查明佛陀所以來到這充斥着無知、腐敗、輪廻、宿命的世界之眞正目的，而經由學者們朝此一方向努力的結果，便發展出「中國禪」。

另一方面，在進行此知性上的消化、理解的同時，他們也熱心於佛教實際面的研

究。有人潛心學習「律」（Vinaya）的文獻；有人專注於體會「禪定」（dhyāna）。此「禪定」不同於禪佛教上的解釋，而是意指冥想——亦即是把自己的思惟集中在無常、事物的無我性、因果律，或佛陀的屬性等觀念周圍。歷史學家們咸認爲禪佛教的始祖菩提達摩即是這種禪定的體會者，但他們却吝於對菩提達摩的個人功勞給予任何正面評價，此乃因當時的中國人尚未做好接受佛教新形態的準備——而無法充分了解「領悟」的意義。

然而，「領悟」在實際方面的重要性也並不全然就此迷失、甚至湮沒於教義的迷宮裡。天台家的始祖之一——智顗大師（五三八——五九七），算得是中國偉大的佛教哲學家，他對於到達「領悟」的方法——「禪定」已能充分覺醒，因此，即使他的腦筋以超凡的分析能力見長，而他的思惟仍有容納禪定修行的餘地。此點在其著作《摩訶止觀》一書中有詳盡說明。

智顗一再强調「三昧」（samāhi, 定）或「般若」（prajñā, 智慧），意圖是使理性與精神的作用，能在完全的調和中進行。但是，他的弟子們却逐漸偏執於某一方，並以理性運作之而忽略禪定的實踐，於是演變爲後來禪佛教的敵對派。

禪會成爲中國佛教的主流派，得歸功於菩提達摩。他在宣揚自己的主張時，仍然帶着濃厚的印度色彩，他的言論無法擺脫傳統佛教形而上學的影子；他甚至講述《金剛三昧經》與《楞伽經》。這些都是想當然的事，因爲他原就是佛教種籽的散播者。至於這些種籽同時因地與土地、氣候達成調和以致成長的程度如何，則端賴他所選擇以散播種籽的國家的弟子們了。自菩提達摩以降，禪的種籽得以開花結果約爲其後二百年的事情；它充滿無限生機而成爲中國道地的產物，但仍舊涵蓄着形成佛教精髓的豐碩果實。

自菩提達摩算來第六代祖師——慧能（六三七——七一三），堪稱中國禪眞正的開山祖師。因爲直到他的出現，禪才首度脫下舶來自印度的外衣，而開始換上中國人親手裁剪、量製的衣裳。其中，禪的精神仍繼承佛陀不多，只是表現形態已完全轉換成中國式——中國人自創的。此後，禪的發展便一路蓬勃、醒目下去；它在歸化、移植期間，時而潛移默化中國人的心，時而迸發潛在的活力、突顯自己，而終致勝利地席捲整個中國宗教界。

唐朝（六一八——九〇七）正值中國文化的興盛期，就在此期間，偉大的禪僧絡繹出籠，隨之而來的僧院、行脚僧也一時到處可見。當時，這些禪的先覺者是非常受人敬

重的，即使皇帝恭迎他們入宮說法，也待以上賓之禮。後來由於某些政治因素，佛教遭到嚴重迫害，許多寶貴的文獻與藝術品就因此流失，某些宗派也因而一頹不振，在如此不利宗教發展的逆境，禪仍然維持不敗的優勢，甚至愈挫愈勇，而以加倍於以往的活力與熱情，不斷的發展、茁壯。十世紀上半葉，時值中國呈現小國分裂局面的五代，即使此時期的政治情勢如何不適於宗教的生存，禪也仍毫不褪減欣榮之態，單就當時禪師們毫無妨礙地持續他們的修行場所，便可見禪凌越其它宗派的盛勢。

隨着宋朝（九六〇——一二七九）的勃興，禪的發展與影響力亦青雲直上，而其它佛教宗派則明顯呈現衰頹之勢。尤其，當歷史展開元（一二七九——一三六七）、明（一三六八——一六四四）兩朝時，禪更急速竄升至近乎取代佛教的地位——當時以為佛教就是禪。反觀「華嚴」、「天台」、「三論」、「俱舍」、「法相」、「眞言」等宗派，即使倖免於難，但也因人才的斷層而無以爲繼，大多一蹶不振。

此乃因這些宗派未能與中國人的思想、情感同化。總之，禪已儼然成爲佛陀的「心之神髓」而不斷繁榮起來，使得所有關心佛教的中國人都把關注投向禪；至於其它佛教宗派，雖然仍苟延殘喘地存續着，但也乏人問津了。現在的中國，唯一還保持着某一活

力程度的佛教形態就是禪，然而它又摻雜有迎合淨土教的趣向，以至於多相之虞，這是此刻中國禪的隱憂。

造成此事態的原因和禪排斥隨佛教思想一起自印度而來的比喻概念、思維方式是一樣的。爲解明「領悟」的眞理，禪在這種自覺中產生了最適合它的內容的獨特文學。這種文學與中國人心的方向不謀而合，自然容易強烈地自心底深處打動他們。

菩提達摩教示弟子們要深入佛陀教義的精髓處，而不可拘泥於其外表模式的表現；於是對「領悟」的教理，他規戒弟子們以概念性或分析性的解釋爲追求的方法，但却因此遭到一批抱着佛經信奉經文的人士强力反對。然而這些橫阻、逆流，似乎並無妨於他發揚自己的理念。

當弟子們稍微體會、掌握佛教核心的方法，甚至做出一些成績來，他們就不願仰靠外來的、傳統的表達方法，而欲代之以自己的言語。當然，也並非就此揚棄了所有固舊的說法，例如，仍然承襲「佛陀」(buddhh)、「如來」(tathāgata)、「涅槃」(nirvāna)、「菩提」(bodhi)、「三身」(trikāya)、「業」(karma)、「輪廻」、「解脫」等形成佛教骨架的概念性辭語。

但未提及「十二因緣」、「四聖諦」、「八正道」的一字一言。試想，若未曾了解禪與佛教的關係，便冒然去讀禪文學，我們如何能在其中覓出屬於佛教色彩的東西呢？現在就舉一實例說明。藥山（七五一——八三四）問一僧：「你從何處來？」答曰：「從湖南來。」他再問：「湖水有沒有溢出呀？」答曰：「沒有溢出。」他又問：「怪事！下了這麼多的雨，湖水怎麼會不滿出來呢？」僧不知如何回答而楞然，此時，藥山的弟子雲巖道：「在哪個劫它沒有溢出呢？」❼從上述的問答中能找出一點佛教的痕跡嗎？這些話看似平凡，但在禪師的眼裏面卻充滿禪意。事實上，禪文學就是由這些看似平凡的內容填充而成的，並且，就措詞與表達方法而言，禪看似幾乎與佛教了無牽繫。因此，許多人會以爲禪是佛教在中國的一支變形亞流，也是無可厚非的。

在中國文學史上，以「語錄」形態被保留下來的禪書成爲不可小覷的獨特部門，就唐、宋兩代爲例，當時頗爲盛行的俗語所以能存續下來，就是靠這些語錄。中國的文士對於文章作品的要求極爲嚴苛，他們在遣詞用句的選擇上非常審愼，尤其因爲偏執優雅的取向，而獨獨推崇古典文體，以外的則一律輕蔑。

因此，中國文學當中可說多半是如此經過精煉的樣品文體。禪師們並非有意譁衆取

寵，革古典文學的命，他們與一般文士相同，既樂於親近高度的文學，也不乏充分的教育與學識；但他們發現更能强而有力且便利他們表達其內在經驗的絕妙方法是俗語。此情形與多數的精神改革者一樣，都是選擇與自己情感最密切，並且最適合自己表達觀點、看法的描述詞句來表達自己。

他們明顯地在廻避許多因襲陳腔濫調的用語，因爲舊的意義雖有蓬勃的生機，而他們以爲要論及生動的體驗，就需使用靈活的言辭，所以絕少引用陳腔濫調的比喻或概念，而擷取當時現成的言詞語句加以充分活用。於是，經由禪，中國的佛教不再是來自外國的舶來品，而是嶄新的本國產物，也因此它得以在佛教的諸宗派中單獨生存下來。換言之，中國人已將禪奉爲接納、了解及消化「領悟」這個佛教教理的唯一形態。

此外，我們可了解禪雖有着粗野而奇異的外表，但它仍是屬於佛教的一般體系的。當我們談到佛教時，絕不會僅狹隘地以初期的《阿含經》所記錄的教義囊括佛教全體，而是廣泛地指涉有關佛陀個人與其生涯所衍生出的一切哲學性、宗教性思索。直到今天，他的人格仍舊是塑成佛教之名所被及的各種情感、思惟，且輔助我們心靈覺醒的東西。在他揭示的思想當中，意義最深、收穫最豐的兩件事，就是「領悟」與「涅槃」。

所有與佛陀有關的信仰、理論，無不是推促我們按本身的宗教體驗去了解這兩件事。也因此，佛教被賦予了超乎學者所認知的更寬廣的意義。

佛陀的「領悟」與「涅槃」在幾世紀之前、展開其歷史的最初階段，原是兩個獨自的觀念，而至今就宗教立場言，它們已合而爲一個觀念。換言之，了解「領悟」的價值、意義，即等同於覺醒「涅槃」的意義。

據此觀點，大乘佛教徒發展出兩種行徑？針對知的訴求，盡一切努力朝知性探索，此其一；稟承佛陀以及所有印度求道者均採行的實踐之法，冀圖在禪定的修行中覓出與「領悟」直接結合的東西，此其二。而這兩種努力均在虔誠的佛教徒的宗教意識深處，激發出不同程度的原始衝動。

與上述相關的內容，在佛陀入滅後二、三世紀之內所編纂的大乘佛經有多處記載，可資證明。其中的《楞伽經》是專就普及禪宗教義而編纂的，而對於「領悟」內容的描述，此集子分別從心理學、哲學、實際生活上取出不同的見地，可謂是相當完整而詳盡的佛經。當它被介紹到中國，並經由中國人的想法、感覺而完全爲他們消化之後，佛經的主題才開始以現今我們所感覺的禪的形相呈顯出來。

通往眞理之路很多，而佛經所指示的這些路却讓眞理主動把自己傳達給人的心，不過眞理在發生作用時，必須受限於某些制約，並遵從這些制約做選擇性的輸出。以印度人的過度想像力，它以超自然論與完美的象徵呈現；而遇到重實用性、具體性的中國人時便產生了禪佛教。由此我們才易於理解禪師們所提示如下的有關禪的諸定義。

當有人問趙州：「禪是什麼？」時，他回答：「今日陰天，所以我不做答。」❽同樣面對此問題，雲門答：「就是它。」❾但在不同的場合，師父的回答又有異樣，他說：「沒一句話好說的。」❿

以上是禪師們給禪的定義範例。他們是從何種角度去認知主張佛經所說「領悟」教理的禪呢？是採取楞伽經的觀點，還是般若經？都不是，禪必然有它獨特的做法，因爲它是中國的產物，而中國人十分拒絕盲從印度。或許以下的例子，對大多數讀者而言更易於明瞭。

有一僧問住在巴陵山的鑒和尙：「祖師給我們的敎義與佛經上說的，有沒有任何差異？」師答：「寒冷的時候，鳥會飛上樹去，而野鴨却要潛下水裏。」五祖山的法演後來補充了他對這段問答的感想：「巴陵的大和尙只說出一半的眞理，若是我，一定這麼

回答：『掬水月在手，弄花香滿衣。』」●

譯註

❶池州崔使君問五祖云：「徒衆五百，何以能大師獨受衣傳信，余人何不得？」五祖云：「四百九十九人盡會佛法，唯有能大師是過量人，所以傳衣信。」崔云：「故知道非愚智。便告大衆總須記取。」師云：「記得屬第六識，不堪無事珍重。」

示衆云：「空劫之時，無一切名字。佛才出世來，便有名字，所以取相。」

師又云：「只爲今時執著文字，限量不等；大道一切，實無凡聖；若有名字，皆屬限量。所以江西老宿云：『不是心，不是佛，不是物。』且敎後人與麼行履。今時盡擬將心體會大道。道若與麼學，至彌勒佛出世，還須發心始得。有什麼自由分？只如五祖會下四百九十九人，盡會佛法。唯有能行者一人，不會佛法；只會道，不會別事云云。」（南泉錄）

❷問：「如何是目前佛？」師云：「殿裡底。」（趙州錄）

❸雲門因僧問：「如何是心！」師云：「心。」進云：「不會。」師云：「不會。」

（雲門錄）

❹雲門因僧問：「生死到來，如何排遣？」師云：「存什麼處？」（雲門錄）

❺汾陽因僧問：「如何是祖師西來意？」師云：「青絹扇子是風涼。」（禪林類聚第四）

❻雲門示衆云：「叢林言語即不要；什麼生是宗門自己。」代但展兩手。（雲門錄）

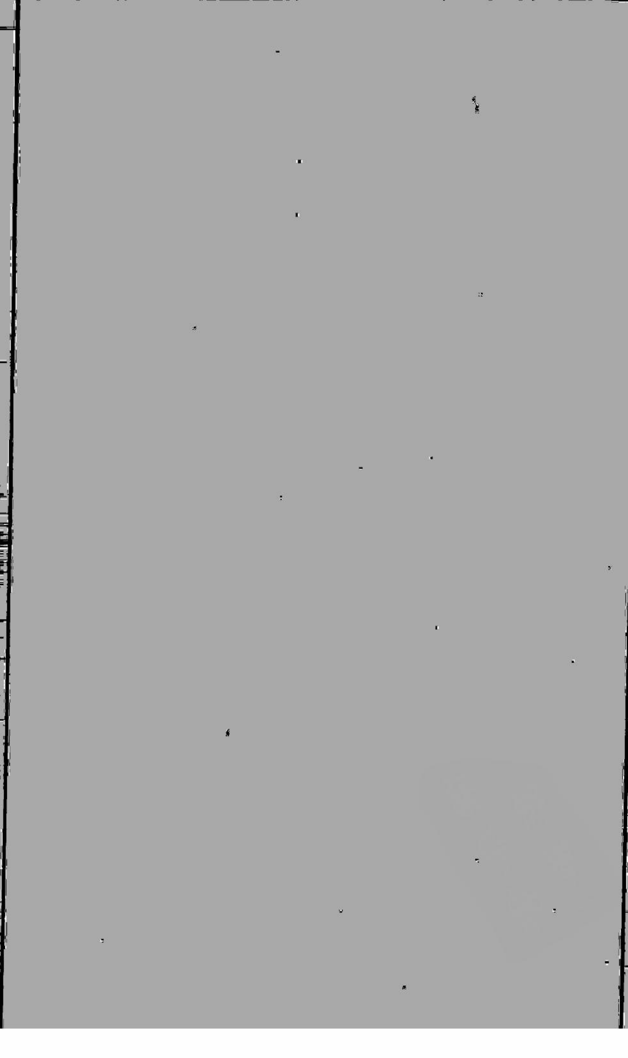
❼藥山僧問：「什麼處來？」僧云：「湖南來。」山云：「洞庭湖水滿也未？」僧云：「未滿。」山云：「許多時雨水，爲何未滿？」雲巖云：「湛湛地。」洞山云：「什麼刼中曾欠少？」雲門云：「祇在這裡。」（雲門錄）

❽僧問：「如何是禪？」師曰：「今日天陰，不答話。」（趙州錄）

❾僧問：「如何是禪？」師云：「是。」（雲門錄）

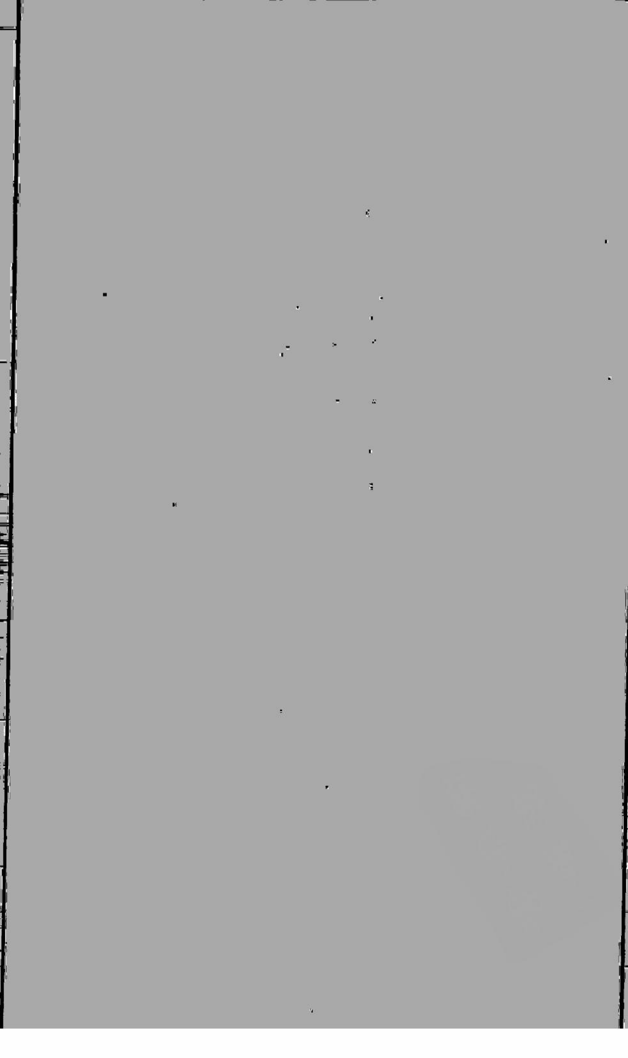
❿僧問：「如何是禪？」師云：「拈却一字得麼。」（雲門錄）

⓫上堂，舉「僧問巴陵鑒和尚：『祖意教意，是同是別？』鑒云：『雞寒上樹，鴨寒下水。』師云：「大小大巴陵，只道得一半。白雲即不然。掬水月在手，弄花香滿衣。」（五祖錄）



第五章

指導禪的實際方法



我一向以爲禪是一切哲學與宗教的終極——若一切知性的努力能帶來某些實際效果，最後終究非達到禪不可。不！更確切地說，應是非回到禪不可，因它們全是從禪出發的。舉凡一切企圖證實它在我們實際的生活中，可有效且活生生發揮作用的宗教或信仰，都是源自於禪，因此，禪不僅僅只是佛教徒的思想、精神的源泉而已，它也相當地活在基督教、回教、道教、以及實證主義的儒教中。而這些宗教與哲學所以能充滿活力，以至延綿不絕其功能與效力，全要歸功於稱爲「禪的要素」的東西。

宗教所產生的信仰力量，必須仰賴某種向內湧動、令人振奮、能有所作爲的活力，而不是僅憑一些學者或宗教工作者就能決定它的存亡命運的。知性固然有其便利之處，若要妄想以它來支配宗教的整個領域，則將使生命的泉源乾涸。

信仰絕不是一般的情感堆砌起來的信心，後者是盲目的，雖然它在活力方面或許耀眼十足，但那裏絕對找不到終極的眞理。事實上，這般不可靠的假信仰，不僅無法長久生存，也會破壞了整個信仰體系。總之，禪是導引宗教情感通往正道，且能賦予知性生命的不二法門。

禪教人以一種全新的看法去觀察事物——使人能感受到人生與世界的眞理之美，並

在意識深處掘出新的活泉，以予人完美、圓融之感。

換言之，禪可讓人內在生命的組織整個瓦解，使我們得以自內部精細觀察，從而打開夢想所不及的世界，或許這可稱之為「復活」。毫無疑問的，禪在整個精神革命的過程裡，始終最反對思辯的要素，而它卻經常使用思辯哲學領域的言辭，但此並無涉於邏輯的思考、論證，如同它所强調的「見」（darsana）、「知」（vidyā）的作用，其實是指直覺性掌握而言。

我們在追求禪的哲學時，經常都不知不覺在悖離它——我們輕易地成為徹頭徹尾的二元性想法的俘虜，完全不允許「融通」，在一般的邏輯上也拒絕做融合對立者的努力。屬於神的就不屬於這個世界，這個世界與神的領域絕不相容；黑非白，白非黑；虎是虎，貓是貓，這些對立的二者永遠經渭分明。此即為三段論法對這個世界裡的事物思考以後的觀念梗概。而禪則把此思想結構整個顛覆，並以一套新的思想遞補進去，那裏沒有邏輯與觀念的二元化排列。觀念是否眞與事物吻合，仍是有待查明驗證的問題。

然而，多數人都不會去深入問題，而習於接納渾然溶透心中的模樣；因為接納是方便而不費力的，實際上有其功效——即使它無法使人生的本質有所證明，也會在了解上

獲個某種程度的便利。此情形並非因爲我們天性懶惰，而是因我們有戀棧休息與和平的保守性。但傳統邏輯不敷使用的時刻終會來臨，至此，我們將陷於矛盾、分裂的精神苦悶，而過去那種盲從傳統的思惟方法所經驗到的令人心安、萬般信賴的休息也會就此消逝。

誠如耶克哈魯特說的：「任何人都在有意識或無意識地追求一種安息，就像石頭未着地之前，會不停滾動一樣。」我們在尙未注意到邏輯裡的矛盾之前，經常會誤以當時所享受的休息爲眞正的安息，然而石頭竟然還在繼續着不安的滾動。那麼，眞能讓靈魂由衷地在平穩中安息的非二元（不二）大地在何處呢？我再引用耶克哈魯特說的話吧！「心理簡單的人認爲：神在那一邊，而我們在這一邊。其實不然，神在我覺知了祂的行爲時，與我是一體的。」這正說明了禪的哲學基礎所在——即爲事物的「絕對的一」。

「絕對的一」的思想並非禪的專利，其他宗教、哲學也有相同的想法。但是，禪若像其他一元論或有神教那樣，僅稱行此一原理，而再無其他的修禪需知，則禪恐怕無法存活至今天。幸而禪涵藏著一種獨特絕倫的東西在支持它的生命，並遵循它的主張，使它成爲東方文化的傳統至寶。以下的「問答」可帶領讀者一窺禪的作用。

趙州禪師有一次僧問他❶：「要表達終極眞理的一句話是什麼？」趙州的回答僅是應了一聲「嗯」，僧自然無法自此回答中找到意義，於是又問一遍。趙州便罵道：「我不是聾子！」*對於「絕對的一」或「終極眞理」此等重大的問題，師父的回答似乎是超出我們想像的離譜了，但這就是禪的特徵，就是禪要超越邏輯、排斥責任，橫斷與謬誤之處。正如前面所述，禪不相信知性、不仰靠傳統二元的推理方法而自有其因應、解決問題的獨特作法。

*趙州被問到「什麼是第一句」時，他咳嗽了一下。僧說：「這個不是那個呀！」「啊！連老人咳嗽都不行嗎？」——。他在其他場合又被問到「一句」的問題，僧問：「一句是什麼？」趙州詰問：「你說什麼？」「一句是什麼？」——僧侶重覆發問。最後趙州裁決：「你把它變成二吧！」❷

首山有一次被問到：「有一老僧說：『有一句話，只要你能了解它，無量劫的罪業便可盡除。』請問這一句是什麼？」首山回答：「你的鼻子下面。」「它的終極是什麼？」「我只能說到此。」——。❸

現在再舉一個同樣出現自趙州的例子。一次，有人問他❹：「有一道光，它分散成幾百、幾千道光。請告訴我，它來自何處？」*此問題與上一例是同樣深奧難解的哲學問題，而老僧在作答時幾乎是不經思索地一語未發、僅脫下一隻鞋——。這究竟隱喻或象徵着什麼意義？要了解這個答案，我們必須張開禪師們所說的「第三隻眼」，學習從新的觀點來看事物。

*與此發問主題近似的回答很多，此處引用趙州的例子是最爲人所熟知的。以下就舉二個相同主題的例子。一僧問利山：「據說，萬物歸空；那麼，空歸何處呢？」利山回答：「若想談這個事情，你的舌頭是太短了。」「怎麼會太短？」「因爲內外都是一如而已。」❺。

另一僧問谿山：「諸緣消失時，一切都歸於空。但是，要歸到哪兒呢？」師父就喊僧的名字，僧也應答「在」。師父再提一遍僧的問題：「空在哪兒？」僧說：「師父，請教示弟子。」谿山答：「那就如同波斯人吃胡椒。」❻

一道光線的起源，即屬原因論的問題；而以上所舉的發問，亟待解決的主題是空的終極歸依，則是屬於目的論的問題。禪，超越時間與歷史，因此它只承認沒有開始、結

東的生成過程而已。而這也正是又舉以上二個的例子的用意所在。因爲當我們知道一道光的來源時，便可找到它的終極歸依處了。

那麼，禪師們是如何來表示這種新的看法呢？他們的方法是非一般性、非俗套、非邏輯的，所以對初學者而言自然是艱深難解。而本章的目的即是在於說明這些方法，使讀者清楚地窺見其中的要旨。茲將這些方法分爲兩大類：

一、口頭方法。

二、直接方法。

第一個方法再進一步可細分如下：1.似非而是的說法。2.超越否定。3.矛盾。4.肯定。5.反覆。6.叫喝。

一、口頭方法

1. 似非而是的說法

如衆所周知，神秘主義者在說明其見解時總流於似非而是的說法。例如，一位基督教神秘主義者說：「上帝是眞實存在的。祂是無，又是無窮盡的空；祂是一切的存在，同時又是非存在。天國也是眞實存在的，它既存在於客觀的世界，同時也存在我們每一個人的心中——我們本身既是天國，也是地獄。」另外，耶克哈魯特的「神聖是黑暗」與「不動的動者」論調，也同樣印證了上述的看法。總之，如此的例子不勝枚擧，而在神秘主義當中，更是俯拾皆是。

禪也不能免俗。但禪在表示眞理的方法上，尙有稱得上獨特的一些地方，這些獨特性適足以鞏固表達的具體化以及活力。通常，禪是拒絕接受抽象訊息的，但事實上它又充滿了許多顯然非合理的事。如傅大士有言：

空手把鋤頭
步行騎水牛
人從橋上過
橋流水不流

此又是多麼看似不合理的描述，然而卻禪意十足。「花非紅，柳非綠」也是大家熟知的禪的說法之一，據傳，它又與「柳是綠，花是紅」相通而相同，按邏輯的表示法，則可寫成「A是A，同時是非A（A is at once A and not A）」，如此推論下去，則我是我，你也是我了。一位印度哲學家曾有「Tat twam asi」——「你就是他（Thou art it）」的主張，如此一來，就可以說「天堂是地獄，神是魔鬼」，這對任何虔誠的正統宗教信徒而言，都是離譜荒謬的。

另外，如「張三喝酒，李四就會酩酊大醉」，以及「默，如雷」的維摩曾說「同胞有疾，我也伴隨著生起病來」等等，均可見出：所有賢明且富於愛的人，都是宇宙的「似非而是的說法」的化身。

以上的內容只爲說明一件事實：禪在似非而是的方面，遠較其他任何神秘主義更爲大胆且具體。所有神秘主義——禪除外，充其量也不出有關生命、神、世界等一般敍述性的界域，唯有禪把似非而是的主張帶給我們日常生活的每一個角落，它毫不留情地否定我們所熟悉的經驗事實。

「我在這裡寫字，但連一個字都沒寫。你此刻或許正在閱讀此處，但在這世界上可

沒有一個人在閱讀啊！我是個全聾、全瞎的人，但我能認出一切聲音、顏色。」禪僧們可能就這麼永遠地說下去，而這種內容裡面也永遠涵蓋禪的生命。九世紀的朝鮮有一位禪僧芭蕉，有一段名聞遐邇的似非而是的說法：

「若你們有拐杖，我就給你們拐杖；若沒有，我就要從你們那兒拿走它。」❽

趙州是前面常提及的有名禪師。一次，有人問他：「當極貧窮的人來找你應該給他什麼？」❾，趙州說：「看他缺什麼？」*在另一個場合，有人問他：「一個一無所有的人來找你，你要對他說什麼？」趙州立時說：「放下吧！」❿。對於這樣的回答，有人或許會問：「一無所有了，要放下什麼呢？人在窮困的時候，能說他已滿足了嗎？他不是正有一大堆需要嗎？

*另外一次，趙州的回答是：「不防就固守你的貧窮吧！」❾南院慧顒對此問題的回答似乎較能扣人心弦，他說：「你的手中有很多寶石。」⓫

貧窮，在我們的宗教領域中是個非常大的課題——不僅指物質層面，亦涵蓋精神、心靈的意義。我們看禁慾主義，往往只狹隘地見到他們抑制慾望、熱情的一面，却忽略了表面行爲後面的根本原理，那裏的意義要深奧得多，因爲那裏有積極且富於高度宗

教性的某些東西。否則，「心的貧窮」這句話的禪佛教徒也不會具有深奧無比的意義。再舉一個與貧窮相關的例子：僧請稅去造訪曹洞宗的大禪師曹山，他說：「我是個貧窮、孤獨的僧侶，請可憐我吧！」「僧，到我這邊來。」僧於是朝師父走去，師父却嘆道：「你喝了三杯青原自家的美酒，還能說你的脣沒有受到一點滋潤嗎？」⓬

無論趙州的回答是蘊藏了多深的意義，以邏輯而言他那似非而是的說法，似乎就毫無意義了。禪師們常說「帶走農夫的牛，搶走飢餓者的糧食吧（驅耕夫牛，奪飢人食）」的話，目的是在督促我們加緊耕耘我們的精神田地，以滿足我們對事物眞相產生飢餓感的心。

以下的故事或可做爲似非而是的補充性說明。大窪詩佛以畫竹享譽盛名，一次，有人請他在卷軸上畫一幅竹杖，他極盡心神地完成了。請他畫竹的人看到成品也驚嘆不已，但不解大窪詩佛爲何把竹杖畫成了紅色。於是他就趁登門道謝之便，順便請問大畫家這個問題。大畫家說：「不畫成紅色，那你希望是那個顏色？」「自然是黑色。」他回答。「但是，有人見過黑色葉子的竹子嗎？」大畫家這麼回答之後，訪客便噤聲了。

當一個人已習慣一個固定看法，突然要他扭轉方向，接受另一新的看法，是非常困難的。竹子的顏色或許非黑、非紅，甚至非其他任何已有名相的顏色；也或者它可能是紅色，或者是黑色，有誰能下結論呢？那麼，被以爲似是而非的說法，或許在事實上並不然也說不定。

2. 超越否定

禪，表達自己的第二種型類就是否定的否定。就某種程度而言，它類似神秘主義的「Via negativa」(否定道)。禪師們一致表示，無論採用四句門(catushkotika)——(1)「那是A」，(2)「那是非A」，(3)「那是A，也是非A」，(4)「那不是A，也不是非A」——之中的任何一條，都無法攫獲禪的要旨。

在肯定或否定時，若依循印度的推理法，必然不出以上四種邏輯方式，甚至只要我們的理性、知性泥陷於一般因襲的二元性之間活動，此情形便無可避免。此乃肇因於邏輯的必然性——舉凡我們所做的任何聲明均須表達出來。然而，禪卻以爲眞理是處於既無肯定亦無否定的狀態。這眞是人生的一大矛盾，也正是禪師不斷敦促我們要擺脫的。

難道他們眞的被解放而得到自由了嗎？從以下的例子，讀者將易於尋出解答的脈絡。

雲門禪師曾說：「禪是絕對自由的；它時而肯定，時而否定，全是隨心所欲而爲。」一僧問他：「那是怎樣否定的呢？」「冬天過了，春天就來。」「春天來了又如何？」「由東而西，由北而南地拄著拐杖在原野間徘徊，並盡情地敲打古樹的根罷。」[13]——這是一個大禪師所揭示的一條通往自由之路。

另外，香嚴是潙山的弟子。一次他在說法時說：「有一個人，被困吊在一千公尺高的斷崖上，手脚無着，只靠牙齒咬著崖邊樹上的一根枝條撐持著不墜。另一個人走近來問他：『始祖達摩大師遠從西方的印度來到中國，究竟有何意義？』此時，他若張口回答，必定會跌落崖底而喪生；但若不答，又有蔑視那位發問者之嫌。面對此兩難，他應如何是好呢？」[14]。——這是最顯著寫實的「否定的否定」的故事。

被懸在崖邊的人已陷入生死的掙扎，若還要解決新來的難題，邏輯的論辭是幫不了他的。貓可能成爲祭壇上的牲品，鏡子可能碎裂而歸回大地，而生身爲人類的我們可能做出那樣大的犧牲嗎？據說，佛陀在他的前世曾主動把自己投入食人鬼的口中，只爲聽完四句眞理之偈。與此情形一樣清高的決斷——即爲求得「領悟」與永遠的安息，而不

惜捨棄二元世界的人生——正是禪給我們的理想，唯到達如此程度的決斷，禪的大門才能開啓。

3. 矛盾

簡易言之，此處所謂「矛盾」的方法，是指師對自己曾經說過，或者其他禪師說過的事，加以或隱或明的否定。對相同的問題，他的回答時而是「否」，時而是「然」，甚至他會大胆推翻衆所週知及無法動搖的事實。

按一般觀點，他的說法完全無法令人置信；但在禪師眼中，如此的矛盾與否定對禪的眞理那似乎是絕對必要的。事實上，當禪的哲學經由透徹原理的導引，而到達理解階段時，那些原本令我們混亂、錯置的矛盾方法，就會立時成爲再淸楚不過的眞理。

六祖是七世紀末、八世紀初的禪師。有僧侶問他：「誰得到了黃梅的祕法？」衆所皆知黃梅是五祖弘忍所居的山名，六祖慧能曾在那裏向他學禪，以繼承正統法系。六祖回答：「了解佛法的人得到了黃梅的祕法。」

「請問你得到了嗎？」

「沒有。」

「你沒有得到它，意謂着什麼呢？」僧侶問。

「我不懂佛法。」

這就是六祖的回答⑮

但是眞的不了解佛法？或者，不了解即是了解？此應屬「Kena-Upanishad」哲學的範疇了。

禪的重點在於直觀的掌握——掌握隱藏在我們意識深處的內在眞理。如此這般被開啓或覺醒的眞理，絕不受知性操控，至少它無法以辯證的形式傳給別人。它必然是出於人人、茁長於人心，並與我們的存在合一，而禪師們的指示，正是告訴我們眞理在那裡。

他們的說詞完全不受因襲思想的影響，而是自由、生動與獨創的；他們的眼睛始終逼視着終極眞理的本身，因此他們不關心於邏輯的條件與歸結。甚至他們會刻意標榜對邏輯的漠視，以使他們知道知性與禪毫無關係。《般若經》有言：「無任何可論述的『法』（dharma）——此即是在論述『法』。」適足以陳明上述的論點。

唐朝的一位大臣——裴休，是黃檗門下極熱中禪學研究的人。一天，他拿一本自己所寫對禪的看法的書給黃檗看。師父接過手來便放在身邊，沈默片刻才說道：「你懂了嗎？」「我不懂。」大臣回答。師父說：「假設你現在有一個觀點，而那裏面就有禪的某些事。可是一旦把它書於紙墨，裏面就再也找不到我們的宗教了。」[16]

禪是活着的，它只處理活着的事實，所以它只在處理活的事實的地方；而知性的訴求，僅在它甫自生命直接迸放出來之際，是實在且活着的。因此，就禪學而言，在文字修鍊與知性分析上無論下多少功夫都是徒勞的。

4. 肯定

至此，或有人以爲禪就是否定與矛盾的哲學了。其實不然，禪也有肯定的一面，而這也正是它的獨自性之一。在神祕主義中，它的肯定全是一般性、抽象性的，而毫無表現出與哲學性聲明有所區別之處。例如布雷克所吟的詩篇：

在一粒沙中看見世界，

在一朵野花裡見到天國。
一隻手握住了無限，
一時之間見到了永遠——

請讀者再欣賞另一首由盛沙河所作的情致美妙的詩：

在泉水靜默的流動聲中，
在樹葉小小的摩擦聲中，
太陽神入眠了。而——
藉着葉子一開一闔的雛菊，
藉着濃綠成蔭的大樹與灌木，
她把大自然一切的美，
彷佛給了我，
以及傳達給其他更賢明的人。

或許我們不能與以上詩的作者有完全相同的感受，但要嗅出其中散放自敏銳靈魂的神祕情感，也並非想像中那樣困難。至少，比起我們面對禪師的話而不知所措，要容易的多吧！耶克哈魯特曾說：「我看上帝的眼睛，與上帝看我的眼睛是一樣的。」而布洛地諾斯巴說：「當我們的心在內省時，在你當時思想之前的思想（即是禪所謂的本來面目）就會顯現出來。」他們的話並非完全超越我們所能理解的，換言之，他們所傳達出來的思想，其實並不難理解。反觀禪師們的言語，他們的肯定是離譜、不合理、不切題，甚至看似無聊，至少表面是如此——因此，對於不了解禪對事物看法的人而言，要了解禪的眞面目，的確無比艱難。

事實上，縱使堂而皇之的高段神祕家，也無法徹底擺脫知性所製造的流弊。但若認眞去探索，不難發現他們大致都仍保留着眞理的聖地。布洛地諾斯有一句非常具有神祕主義代表性的話——「從孤獨飛向孤獨」——這表示他是多麼深入意識內的聖地。雖然此語仍透顯出某種思辨成形而上學的痕跡，但當我們以之與下面即將引用的禪的實例並列比較之後，將更可察覺出它所深涵的神祕意味。而禪師們在進行否定、拒絕、矛盾、或似非而是的說法時，也仍不能免却思辨的痕跡；因爲，既然思辨是心的作用之一，禪

自然無意排除它。總之，無論東西方，基督教、佛教，禪在神祕主義的歷史上，始終走着它獨樹一幟的路。下面的若干例子可佐證本段的論點：

一僧問趙州：「根據佛經說，萬物歸一。可是一又歸何處呢？」師答：「我以前在青州時，叫人做了一件衣服，重七斤。」⓱。有人問香林「菩提達摩從印度來到中國，所爲何來？」。他說：「坐久了就會感覺累。」⓲。在這些問答之間有何邏輯上的關係？後例的回答是否意指傳說中達摩面壁而坐達九年之久一事呢？若是，則此回答豈不是告訴我們：達摩所作的傳法，最後不過是換來一身的疲倦而已？

有人問禾山：「佛是什麼？」，他說：「我知道如何敲打大鼓——咚、咚、咚。」⓳。馬祖道一生病時，一名弟子去探望他，說：「今天感覺如何？」「日面佛，月面佛。」⓴此爲師父的回答。從字義上解釋，此語是「有着太陽那樣的面容的佛，有着月亮那樣的面容的佛」，至於隱涵的意義，則見仁見智。另外，一位僧侶問趙州：「聽說當肉體整個粉碎而歸於塵土時，有一樣東西會永遠留下。什麼東西會留下呢？」師父回答：「今天又刮强風。」㉑。當首山被人問到「佛敎的根本意義爲何」時，他引用如下的詩：

「楚王城畔，
汝水東流。」㉒

當睦州被問「一切諸佛之師是誰」時，他只發出口頭的聲響：「釘釘東東，骨低骨董。」又有人問他禪是什麼時，他說：「南無三寶。」僧表示不解，他就叫喊着說：「多麼教人憐憫的青蛙呀！你的惡業從哪裡來的呀？」㉓。對於相同的問題而在不同的時機，他就是有不同的回答：「摩訶般若波羅蜜。」僧衆們表示百思不解時，師父才繼續說：

「我的衣服用了多年，早已陳舊不堪，衣角上綻破的縷線緩緩垂下來，却被風高高吹到雲端。」㉓。

再引用睦州的一個例子。一僧問他：「超越諸佛與祖師教義的是什麼？」師父立刻舉起拐杖向徒衆說：「我叫它拐杖你們是怎麼叫它？」衆人默然。隨即師父又拿起拐杖向前伸出，對發問的僧侶說：「你不是問我有關超越諸佛與祖師教義的東西嗎？」㉓。

一次，有人問南院慧顒：「什麼是佛？」他反問：「不是佛的是什麼？」對此問題

在不同的時機，他還有其他不同的回答，如：「我根本不認識它。」以及「等到佛出現時我再教你。」。對南院慧顒的第三個回答，發問的僧侶反應道：「那麼，你沒有佛。」師父即刻言明：「沒錯，你對了。」接着又引出弟子的發問：「師父，我是哪裡對了？」「今天是三十號。」師父回答㉔。

從此上若干例可見出：禪是何其自由自在地處理不斷向人類知的力量挑戰的各種深遠哲學問題。我想介紹五祖法演說法的一種典型㉕，作爲本項的結束。五祖法演是十二世紀甚具影響力的禪師之一，也是以『碧巖錄』作者而聞名於世的圜悟的師父。他曾在說法時說：「本來我想把昨天心裡想到的一件事告訴你們這些弟子，但像我這樣的老人是善忘的，於是那件事就從我心裡消失了，無論怎麼努力都想不起來。」五祖說完就沈默半晌。忽然喊出：「忘了忘了，想不起來了！」隨即又說：「在《聰明王經》中記載了一些呪文，就可以追憶起忘了的事。現在，我似乎也用得上它了。」於是他就念了呪文：「唵阿盧勒繼娑婆訶。」然後鼓掌大笑說：「想起來了！想起來了！我想告訴你們的是：當你們找佛時，看不到佛；找祖師時，見不到祖師。甜瓜，連莖也甜；而苦葫蘆，連根也苦啊！」

禪師們經常在言語之間主動下降至二元理解的水準，他們以為從那裡開始說法，更容易啓蒙弟子；而對弟子言，既然那些話出自禪師，就自然會抱持特別的期待。

5. 反覆

耶克哈魯特曾在論及神人之間的互相關係時，簡單用了一個譬喩說明，他說：「那種情形就好像人在高山前面大聲喊叫：『你在這裡嗎？』而回音也跟著叫：『你在這裡嗎？』人再喊叫：『出來吧！』回音也照樣回答：『出來吧！』」相同的情形，也經常出現在禪師們被歸類為「反覆」的答案中。要從這種如同鸚鵡般不斷重覆相同意思的內容裡找出新義（或說眞正的意義），對初學者而言也許頗為困難。

此情形看似是師父這面在模仿重覆著不變的言辭，若說那裏能找出眞正的內在意義，那麼，在第一個聲音裏不是同樣可以找到嗎？却不然。言辭在其間其實僅是聲音而已，若那裡眞有什麼內涵深意，唯有從回音當中才能看出。

至於理解，則必須來自自己本身的內在生命。回音的意義在於為熱中探究眞理的人製造一個自我覺醒的機會，但唯有當我們的心完全調好音準，以能充分因應新的調子

時，我們的心才會在師父上發條之後奏出自己的曲調。這絕非經由向任何人學習可得，而是僅能在自己心中發現的。

投子大同是唐朝的大禪師，有人問他：「佛是什麼?」他答：「佛。」又問他：「道（tao）是什麼?」他答：「道。」再問他：「法（dhamma）是什麼?」他答：「法。」㉖

對禪師而言，言語是直接發自他們內在靈性體驗的一種吶喊或嘆息。其中的意義，應由我們本身——能覺醒於相同經驗——的心去發現，而不可指望在表達的本體中找到。當我們了解禪師說的話時，那種了解是出於我們本身的心，而非對言語的理解。言語可以反映思想，但無法傳達我們所經驗的情感本身。因此，要讓一個沒有受過禪的體驗的人了解禪肯定是不可能的。此情形正如我們無法讓一個從未嚐過蜜的人，知道它的甜度一樣。對沒有吃過蜜的人，「甜」的意義將永遠停留在完全不帶有感覺的刻板觀念裡，而此觀念也將永遠地沒有生命。

茲舉以慣用反覆之法出名的禪師——法眼文益的一個有趣實例。法眼文益問弟子：「僅有十分之一吋的差異，却把它說成天壤之間的距離。你能理解這句話嗎?」弟子

答：「雖僅十分之一的差異，的確可能有天壤那麼遠的距離吧！」但法眼表示此理解是不夠的，弟子就說：「我只能理解到這個地步。師父，您有怎樣的理解呢？」師父毫不猶豫地回答：「雖僅十分之一的差異，的確可能有天壤那麼遠的距離吧！」[27]

法眼文益是法眼宗的祖師，在十世紀非常活躍，再舉與他相關的一例：德韶（九〇七—九七一）為了追求禪的終極眞理，曾先後追隨五十四位名禪師求法，但始終不得。他在心灰意懶之餘，仍殘留了一線希望而歸於法眼的門下。一天，當師父說法時，一僧問：「從曹溪*滴下的一滴水是什麼？」師父答：「那是從曹溪滴下的一滴水。」發問者因不解此反覆之中的意義，而困惑楞在當下。同時，站在一旁的德韶卻在旁觀的立場首次對禪師的內在意義打開心眼了——頃刻間，懷藏於內心深處的疑問當下杳然無踪[28]。

*此為禪宗六祖慧能所居住的曹溪山，亦是中國禪佛教的發祥地。

眞理是外在的，且應由感知的主體來感知——這是二元式的想法，如此的理解會仰賴知性。而禪則說我們是在眞理之中，且活著便一天不能離開它。玄沙說：「就好像我們已經在大海中，頭、肩都已經浸泡在水裡，卻還擺出一副乞憐的模樣討水。」[29]。一

僧問他：「我的自我是什麼？」他說：「你要自我做什麼？」[29]。

若以知性分析來看以上的回答將可發現，當我們談到「自我」一詞時定會壁壘分明地樹起自我、非自我的藩籬，而在不覺中陷入二元論與更理性主義的錯誤中。若「我們在水中」是個事實，禪便會要我們保持這個原樣。它認爲當我們開始要水時，我們已經把自己放在與水無關的關係位置上，且不斷把一直是自己的東西向外推遠了。

當玄沙請一位名叫韋的武官來喝茶時，韋問他：「有人說：『我們雖然每天都有它，但却不知道它。』這是什麼意思？」玄沙噤聲，起身拿了一片點心請他吃。武官吃完點心再度重述上面的發問，師父：「我們不過就是每天都有它，却不知道他而已嘛！」[30]。此爲極顯著事實地教示例子。另一次，一僧向玄沙請示進入眞之道。玄沙說：「你聽得見那小河潺潺的水聲嗎？」「是的，聽得見。」「就從那兒進入吧！」玄沙回答。

6. 叫喝

面對發問，禪僧們經常以叫喝的聲音替代有條理的回答*。一般以爲若使用言語，只

要所說的話條理清楚，應勉强可攀到眞義的線索；但若對方發出不成言語的聲音，則大多數人的反應都是困惑茫然，不知所措。

*此點極易令人聯想到曾經把神定義爲「無法說出的一聲嘆息」的古代神秘家。

在慣用叫喝聲作答出名的禪師中，以雲門與臨濟最爲傑出且享名最盛。雲門以「關」聞名；臨濟以「喝」曉喩天下。

臨濟將「喝」區分爲四種：一如金剛寶王劍；二如蹲地金黃毛獅子；三如誘餌的樹枝、芒草；四則毫無「喝」的功用㉛。

一次，臨濟問弟子洛浦：「一個人用棍子，另一人用『喝』。你想誰較接近眞理？」弟子答：「二者都不接近眞理。」「那麼，最接近眞理的是什麼？」「喝！」洛浦叫，臨濟便用棍打他㉜。揮棍是德山的拿手本事，一般均擧之爲與臨濟的喝齊名。上面的例子都是臨濟用棍，而原先爲臨濟拿手的喝，倒由弟子洛浦巧妙使用了。

除了以上六個項目所列擧的「善巧方便」（upāya-kauśalya）外，我想就被遺漏掉的「無言」再加補充。

文殊曾向維摩請示有關不二法門的問題，而維摩無言。此無言被後世的禪師解爲有「如雷貫耳」之力。有一僧要芭蕉慧清不使任何媒介、觀念，來表示「本來面目」，師父只是噤聲無言[33]。當一人問資福「能讓我了解的一句話是什麼」時，資福一句話也不答只是沈默[34]。杭州的文喜是仰山的弟子。有一僧問他：「自己是什麼？」他便對以無。那僧侶不知如何解釋此無言的表示，於是又重述問題。師父答：「天空有雲，月亮就不會明亮。」[35]一僧侶問曹山：「無法表示的無言，該如何表示？」「在此我不表示。」「那麼，要在哪裡表示呢？」師父說：「昨天夜裏，就在床邊掉了三文錢。」[36]

禪師們經常在回答之前沈默「片刻」（或說艮久）。從下面的例子可知「片刻」或「艮久」並非狹隘地僅表示時間的經過而已。有一僧要求首山：「請用無弦琴彈一曲給我聽，好嗎？」師父沈默片刻才問：「聽見了嗎？」「不，沒聽見。」「剛才爲何不用更大的聲音問呢？」師父說[37]。

一僧問保福：「聽說想知道無生之路，就必須先知道它的源頭在何處。師父，那源頭在何處呢？」保福沈默片刻之後問身旁的侍者：「那僧剛才問我什麼？」發問的僧於是再重覆一遍問題，師父却叫道：「我不是聾子！」起而逐僧[38]。

二、直接方法

現在要說明的是禪佛教的最顯著特徵——因此特徵，禪不僅有別於其它各佛教宗派，也與各種形態的神秘主義有了鮮明區隔。過去，禪的眞理是言語來表現的；有如言語詞意清晰，有的却朦朧含混。

但無論如何，言語仍是過去最重要的表達禪的工具。現在則不同，禪僧們不再使用口頭媒介，而代以更直接的方法。禪的眞理可說就是生命的眞理，而生命最重要的涵蓋意義是生活、行動，因此，禪的發展是朝向實踐禪的眞理——不！確切地說是朝向活在禪的眞理中的目標，而非以言語、思想的表示爲努力方向。

言語的呈現是一種思想的說明，而實際上當我們活在生命裡時，就沒有邏輯的存在，因爲生命優於邏輯。我們嘗以爲邏輯將帶給生命多大的影響，但人類却不如我們一般所想的那樣有高度理性——沒錯，人會推理，可惜他不會按純粹的推理結果去行動。因爲我們的心有比推理更强的東西——我們姑且稱之爲衝動、本能，或更綜合性地稱之

爲意志吧——禪就在此意志所發生作用的地方。

所以對邏輯、思索抱持那樣程度的期待，根本是一種認知上的一大謬誤。至此，或許有人要問：禪是否就是意志的哲學？我雖無法立即做肯定答覆，以下「動／靜」態對照的說明，倒更接近我衷心對此問題的答案：當我舉起我的手來，那裏有禪，但當我斷言「我已舉起手來」時，禪已不在那裏。

另外，在我們假定意志、心性等有名稱的任何東西存在時，禪也不會在那裡。我無意貶斥斷言或假定的價值，但就禪的方面來說，它們確實會使我們遠離禪。

斷言與主張只在禪本身等同於行爲，且與任何在那裡被斷言的東西都無關時，才有禪。指月亮的手指沒有禪，唯當我們完全離開一切外在關係來看這隻手指時，手指本身才會有禪。

我們在名爲時間的畫布上畫出生命。時間絕不會重復，一旦過去就永遠過去；我們的行爲亦然，一旦做了，就絕無可能再回到尚未行爲之前的狀態。生命是一幅「水墨畫」，它不容任何猶豫不決、三思而行，並且僅給予你一次畫的機會。

生命絕不是一幅油畫，油畫容許且經得起更改——它能一再的修改，直到藝術家滿

意爲止。「水墨畫」則不能，只要有絲毫重畫的痕跡，結果都會成爲明顯的汚點顯現——等墨乾了，更正的地方都看得見。

生命亦同，我們一旦做了某些行爲，就無法抹滅它，甚至僅是經過意識即無法消除了。因此，禪强調必須在正在進行的行爲中才能找到它，而之前或之後即使再多的努力也是徒勞。據說，達摩在離開中國時，曾問弟子們是如何解釋禪的，一位女弟子回答：「它正如同阿難看阿閦佛的佛土，只能看一次而無法再重見一樣。」禪師們把這種如箭疾逝而無法捉住、無法重複的生命特質，巧妙地喻爲「閃電光，擊火石」。

禪師們所採用的直接方法的眞義，就是要捉住生命那箭矢疾逝的瞬間——按它正在過去的形態抓住它。當生命跳過去時，根本毫無足以喚醒記憶、構築思想的空檔；推理在此又全無用場；而語言因與觀念的構成經過長時間合作，早已喪失其原有功用及直截性了。

於是，一旦使用語言便不自主地流於推理，以致所表達的意思完全無涉於生命，而僅只是一點已然不存在於生命中的輕微回音或影子。此所以禪師們要避免使用能輕易以邏輯論證解釋的表示方法。他們的目的即是在於集中弟子的注意力至他們所想捕捉的事

物本身，並排除一切妨礙此目標的可能性。

因此，若想在陀羅尼、叫喊或看似無意義的各種言語組合中找出眞正的意思，則將更加速我們遠離禪的眞理。我們必須進入心的本體裏面——即生命之源處，因爲一切的語言都是這裏而產生。無論揮棍、叫喝，也都需經由此管道去解釋才會有意義。至此，我們可了解，直接方法並非全是一些關於生命的粗野主張而已；它囊括了：和藹的舉止、回應的呼叫、聆聽潺潺的水聲與小鳥的歌唱，以及每一天當中平凡至極的各種對生命的主張。

「佛陀現世『之前』的現象如何？」有人如此問靈雲。靈雲豎起扶塵說：「佛陀現世『之後』的現象如何？」然後他再度豎起拂塵[39]。（豎起拂塵是許多禪師在闡揚眞理時，最廣爲使用的方法；拂塵與拐杖對禪師們而言可謂是一種宗教性的標誌而成爲隨身之物，自然當僧前來發問時，有意無意會派上用場。）

一次，黃檗希運禪師準備說法時，僧侶們倉促集合等待聽法。不意，師父却拿起拐杖把徒衆全數趕出。趕出之後，師父又叫住他們，徒衆們轉頭，師父便說：「月亮似彎弓，雨少、風强。」[40]

禪師們常說：「禪，就是我們的平常心。」由此可知，禪應非關於任何超自然、異於尋常，以及需要高度思考的事。睏了睡、餓了吃，正是禪的精神。此情形就如同天上的鳥、原野的百合花「不為吃穿什麼而發愁」是一樣的。

龍潭崇信是天皇道吾的弟子，他以侍者身分而能隨侍在道吾身旁。一天，他的師父說：「從我來到這裡，始終未曾得到有關心的修行的指示。」師父說「從你來這兒，我就經常在指示你該如何做心的修行。」「師父，你是怎樣指示我的呢？」「當你端茶時，我不是接下來了！你要我吃飯，我不是拿起筷子了！你對我打招呼，我沒有回應嗎？我究竟何時不給你指示呢？」龍潭低頭不語，師父又說：「想看就立刻看，但若要思考那件事，那件事就會立刻消失不見了。」[41]。

至此，讀者們對直接想法的認識至少不應停留在傷害性、衝動性的粗魯印象中了。但當禪師們認為有必要時，他們對待弟子的粗魯舉止倒一點不假猶豫。

臨濟是把粗魯發揮得最淋漓盡致的禪師，據說，以其直截了當而激烈苛刻的態度，往往竟如刀尖刺穿對方心臟的效果。他的一位弟子——定上座，曾向他問及禪的根本原理一事，臨濟當下便起身捉住僧並甩了他一耳光，然後用力推開他。定上座痴楞地不知

所措。一旁站著的另一僧悄聲提醒他：「快向師父道謝吧！」就在定上座聽從旁人的建議，上前向師父道謝時，竟頓時開悟了㊷。後來，有一次當定上座在走過一座橋時，碰巧遇上三位禪的修行者。其中之一問定上座：「聽說禪的河川很深，而我們却必須到達它的底部才能求道，這是什麼道理？」定上座隨即衝向發問者，眼見就要推他下河，幸得其餘二人上前阻止調停，定上座才放開那位發問者，並說：「若不是他們二位前來爲他說情，我還眞要讓他到河底去找哩！」㊸。對於這些禪僧而言，禪絕不是空談、玩笑，更不是簡單的觀念遊戲；而是縱使以生命爲代價亦在所不惜的認眞、嚴肅的事。

現在節錄一段五祖法演的說「法」，做爲本大項目的結束：

若有人問我禪像什麼，那麼我會回答「那就好比學習夜盜之術」。一位夜盜的兒子眼看父親日漸衰老而生感慨：「若父親有朝一日老得不能工作了，養家的重担必然要由我來扛。那麼，我何不現在就及早學會生財之技呢？」他於是告訴父親他迫切想學盜術，父親答應了。

某夜，父親帶著兒子翻牆進入一戶大宅邸，並迅速潛入其間。父親打開一只大櫃子，裏面全是衣物，他要兒子把衣物全數倒出然後鑽入櫃子。當兒子照做之後，父親卻

猛然壓下蓋子，還牢牢上鎖把兒子關在櫃子裏。父親跑到前門重重敲打門板，以致該戶人家全被吵醒，他便逃竄回家了。

被吵醒的那一人家紛紛點起蠟燭檢查貴重物是否遭竊；而被關在櫃子裡的兒子驚懼非常。在此危急關頭，他的腦中終於逼出一個點子。他發出如老鼠啃嚙東西的聲音，果然引來了一個手拿蠟燭的女傭。當女傭鬆開鎖、掀起蓋之際，他便倏地起身吹燭火，推倒女傭奪門而出。那一家人尾隨追出，他便死命地奔跑。他見某處有一水井，就隨地撿了一塊大石頭投入井水中，追趕的人均爲落石聲所吸引而聚攏在水井周圍。於是這個兒子才得以安然脫身回到家中。

歷劫歸來的兒子不滿地責備父親，但父親卻從容地說：「兒子，別氣了！先談你是如何逃出來的。」兒子詳盡描述了他九死一生的冒險經過，父親聽完後說：「這就對了，兒子，你已經懂得盜竊之術了呀！」

譯註：

❶趙州因僧問：「如何是一句？」師應諾。僧再問。師云：「不患聾。」（**趙州錄**）

❷僧問：「如何是第一句？」師咳嗽。云：「莫便是否。」師云：「老僧咳嗽也不得。」

僧問：「如何是一句？」師云：「道什麼？」

僧問：「如何是一句？」師云：「是兩句。」（**趙州錄**）

❸首山省念因僧問：「一句了然超百億。如何是一句？」師云：「到處舉似人。」僧云：「畢竟事如何？」師云：但知恁麼道。」（**傳燈錄卷十三**）

❹趙州因僧問：「一燈燃百千燈。一燈未審從什麼處發？」師便趯出一隻履。（**趙州錄**）

❺利山禪師因僧問：「衆色歸空，空歸何處？」師云：「舌頭不出口。」云：「爲什麼如此？」師云：「內外一如故。」（**禪林類聚卷七**）

❻潙山和尚因僧問：「緣散歸空，空歸何處？」潙云：「某僧。」僧應諾。潙山云：「空在何處？」曰：「却請和尚道。」潙曰：「波斯喫胡椒。」（傳燈錄卷八）

❼傅大士（四九七—五六九）云：「空手把鋤頭，步行騎水牛。人從橋上過，橋流水不流。」（善慧大士錄）

❽芭蕉和尚示衆云：「你有拄杖子，我與你拄杖子。你無拄杖子，我奪你拄杖子。」無門云：「扶過斷橋水，伴歸無月村，差喚你拄杖，入地獄如箭。」（無門關）

❾趙州僧問：「貧子來，將什麼物與他？」師云：「不欠少。」又云：「守貧。」（趙州錄）

❿嚴陽尊者問趙州：「一物不將來時如何？」州云：「放下著。」者云：「已是一物不將來，放下這什麼？」州云：「恁麼則擔取去。」（葛藤集）

⓫僧問南院慧顒：「久在貪中，如何得濟？」師云：「滿掬摩尼親自捧。」（南院錄）

⓬曹山和尚因僧云：「清稅孤貧，乞師賑濟。」山云：「稅闍梨。」稅應諾。山曰：「青原白家福，三盞喫了，猶道未沾唇。」（無門關）

⓭雲門有時云：「宗門七縱八橫，殺活臨時。」僧便問：「如何是殺？」師云：「冬去

春來。」僧云：「冬去春來時如何？」師云：「橫擔拄杖，東西南北，一任打野榸。」（**雲門錄**）

⑭香嚴一日謂衆曰：「如人在千尺懸崖，口銜樹枝，脚無所踏，手無所攀，忽有人問：『如何是西來意？』若開口答，即喪身失命。若不答，又違他所問。當恁麼時作麼生？」（**傳燈錄卷十一**）

⑮一僧問師曰：「黃梅意旨，甚麼人得？」師云：「會佛法人得。」僧云：「和尙還得否？」師云：「我不會佛法。」（**六祖壇經**）

⑯裴相國一日請師至郡，以所解一編示師。師接置於座，略不披閱。良久曰：「會麼？」裴曰：「未測。」師曰：「若便恁麼會得，猶較些子。若也形於紙墨，何有吾宗。」（**古尊宿語錄第二**）

⑰趙州僧：「經曰：萬法歸一，一歸何處？」州云：「老僧在青州作得一領布衫，重七斤。」（**趙州錄**）

⑱僧問香林遠禪師：「如何是祖師西來意？」師云：「坐久成勞。」（**碧巖錄第十七則**）

⑲僧問禾山：「如何是眞過？」山云：「解打鼓。」又問：「如何是眞諦？」山云：「解打鼓。」又問：「即心即佛即不同，如何是非心非佛？」山云：「解打鼓。」（**碧巖錄第四十四則**）

⑳馬大師不安。院主問：「和尚近日尊候如何？」大師曰：「日面佛，月面佛。」（**碧巖錄第三則**）

㉑趙州因僧問：「百骸俱潰散，一物鎮長靈時如何？」師曰：「今朝又風起。」（**趙州錄**）

㉒首山省念。僧問：「如何是佛法大意？」山云：「楚王城畔，汝水東流。」（**首山錄**）

㉓睦州因僧問：「如何是佛法大意？」州云：「釘釘東東，骨低骨董。」僧問：「如何是禪？」師云：「南無三寶。」進云：「不會。」師云：「咄這蝦蟆，得與麼惡業。」

又有僧問：「如何是禪？」師云：「摩訶般若波羅蜜。」進云：「不會。」師云：「抖擻多年穿破衲，襤褸一半逐雲飛。」

僧問：「如何是超佛越祖之談？」師驀拈拄杖示衆云：「我喚作拄杖，你喚作什麼？」僧無語。師再將拄杖示之云：「超越佛祖之談，是你問麼？」僧無語。（**睦州錄**）

㉔僧問南院慧顒：「如何是佛？」師云：「如何是佛。」又云：「我不曾知。」又云：「彼有即你道。」僧云：「與麼則和尚無佛也。」師云：「正當好處。」僧云：「如何是好處？」師云：「今日是三十日。」（**南院錄**）

㉕五祖法演上堂云：「昨日有一則因緣，擬舉示大衆，却為老僧忘事都大，一時思量不出。」乃沈吟多時云：「忘却也，忘却也。」復云：「教中有一道眞言，號聰明王。有人念者，忘則記得。」遂云：「唵阿盧勒繼娑婆訶。」乃拍手大笑云：「記得也，記得也。覺佛不見佛，討祖不見祖。甜瓜徹蒂甜，苦瓠連根苦。」下座。（**五祖錄**）

㉖投子大同因僧問：「如何是佛？」云：「佛。」問：「如何是道？」云：「道。」問：「如何是法中法？」云：「法中法。」（**投子錄**）

㉗師問修山主：「毫釐有差，天地懸隔。兄作麼生會。」修曰：「毫釐有差，天地懸

隔。」師曰：「恁麼會，又爭得。」修曰：「和尚如何？」師曰：「毫釐有差，天地懸隔。」（傳燈錄第二十四）

㉘天台山德韶國師，歷參五十四名善知識。皆法緣未契，最後至臨川，謁法眼。眼一見深器之。師以徧涉叢林，亦倦於參問。但隨衆而已。一日法眼上堂，僧問：「如何是曹源一滴水？」眼曰：「是曹源一滴水。」僧惘望而退。師於坐側豁然開悟。平生凝滯，渙若冰釋。（五燈會元卷十）

㉙玄沙師備云：「汝諸人如似在大海裡坐，沒頭水浸却了，更展手向人乞水喫。還會麼？」僧問：「如何是學人自己？」師曰：「用自己作麼？」（傳燈錄卷八）

㉚師一日與韋監軍喫果子。韋問：「如何是日用而不知？」師拈起果子曰：「喫。」韋喫果子了，再問之。師曰：「只者是日用而不知。」

問：「學人乍入叢林，乞師指個入路。」師曰：「還聞偃溪水聲否？」曰：「聞。」師曰：「是汝入處。」（傳燈錄卷十八）

㉛有時一喝如金剛寶王劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。（臨濟錄）

㉜師問洛浦云：「從上來一人行棒，一人行喝。阿那個親？」洛浦云：「總不親。」師曰：「親處作麼生。」洛浦便喝，師便打。（臨濟錄）

㉝僧問芭蕉山慧清：「請師直指本來面目。」師默然正坐。（傳燈錄卷十二）

㉞僧問資福如寶：「如何是應機之句？」師默然。（傳燈錄卷十二）

㉟杭州文喜禪師，因僧問：「如何是自己？」師默然。僧罔措，再問。師曰：「青天蒙昧，不向月邊飛。」（傳燈錄卷十二）

㊱曹山本寂，因僧問：「無言如何顯？」師曰：「莫向遮裡顯。」曰：「向什麼處顯？」師曰：「昨夜三更，牀頭失却三文錢。」（傳燈錄卷十七）

㊲首山省念禪師，因僧問：「無弦琴請師音韻。」師良久曰：「還聞麼？」僧曰：「不聞。」師曰：「何不高聲問着。」（傳燈錄卷十三）

㊳僧問保福從展：「欲達無生路，應須識本源。如何是本源？」師良久，却問侍者：「這來僧問什麼？」其僧再舉。師乃喝曰：「我不患聾。」（傳燈錄卷十九）

㊴僧問靈雲志勤：「佛未出生時如何？」師豎起拂子。云：「出世後如何？」師亦豎起拂子。（禪林類聚第十六卷）

㊵黃檗希運禪師：「月似彎弓，少雨多風。」（黃檗錄）

㊶龍潭崇信禪師一日問曰：「某自到來，不蒙指示心要。」悟（天皇道吾）曰：「自汝到來，吾未嘗不指示汝心要。」師曰：「何處指示？」悟曰：「汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首。何處不指示心要？」師低頭良久。悟曰：「見則直下便見，擬思即差。」師當下開解。（傳燈錄卷十四）

㊷定上座初參臨濟問：「如何是佛法大意？」濟下禪床擒住。師擬議，濟與一掌。師佇思。旁僧曰：「定上座，何不禮拜？」師方作禮，忽然大悟。（五燈會元卷十一）

㊸定上座在鎮府齋回。到橋上坐次，逢三人座主。一人問：「如何是禪河深處，須窮到底？」定上座擒住擬拋向橋下。二座主近前諫曰：「莫怪觸忤上座，且望慈悲。」定上座曰：「若不是這兩個座，直教他窮到底。」（同前）

第六章

存在主義·實用主義與禪





一

在「哲學·東方與西方」（Philosophy East and West）創刊號當中，刊載了二篇分別由二位極爲傑出的大學教授——檀香山的馬卡西博士（Harold E. McCanthy）以及新亞納地的愛姆斯博士（Van Meter Ames）——所寫的探討禪思想的論文。馬卡西博士的部份是以禪的精神解說歌德的《浮士德》；而愛姆斯博士的論旨則在於論及存在主義與實用主義部份的禪。

馬卡西博士所論述的內容富於啓示，並非常切要地指示《浮士德》所涵蓋相同於禪的詩般精神。

我第一次讀《浮士德》時，除了爲此作品的思想深深感動之外，並令我聯想到禪。而馬卡西的論文不僅使我的關懷感想有了可資憑藉的印證，他所說的「禪的精神是宇宙性的」，更一語道破了禪的廣濶無邊——它根本沒有東、西方之別。

其實，禪就是生命本身，它包括了構成生命的一切；可以說禪是詩、是哲學、是道

德。總之，有生命活動之處就有禪。它涵藏在我們的每一項經驗當中，它絕不隱瞞任何事——一切事實都是顯現在我們眼前，唯有視線混濁的人才看不到它。

當我在强調禪是生命時，我眞正的用意在於不使讀者落入概念論的陷阱。另外，我們也絕不把禪當作一種「主義」看待；就這一層意義言，愛姆斯博士以禪分別與實用主義、存在主義做比較，就顯然無法深入禪的神髓了。固然禪具有其獨特的表達方法，甚至也有做爲理解工具的獨特理論，但是我們切不可浮淺地以爲這些理論就是禪了。

在愛姆斯博士的論文「美國·存在主義與禪」中，曾提及「禪的理論也能夠以實用主義或存在主義的形態呈現」，並加以討論。但若站在上述的觀點，則可肯定他所認知的禪絕對不是涵蓋原來狀態的整個禪。然而，就强烈引人興趣與喚醒大衆思考的層面而言，愛姆斯的論旨仍然令我欽佩。

二

爲了把禪這個遙不可及的月亮拉得更近、更低，以供我們精密考察，我想從不同的見地敍述禪。前面曾述及「禪是生命」，而從知性的角度言，生命是各種不同的要素所構成的。因此，以下就粗略地從包括存在論與認識論的形而上學、心理學、倫理學、美學、宗教五項要素去剖析禪這個生命。

我再度强調，切勿把禪概念化，它必須完全體驗掌握。但這絕非貶斥言語的功用。說話是人類的主要表達方法之一，而人又有表達自己的慾望——特別是使用言語。而「人是理性的存在」這句話的意義即在於此。沈默也是一種表達的方法，尤其常爲禪師們所採用。其實人的沈默絕不同於其他動植物或天體的沈默，但以人的觀點，連動物或天體的沈默都可能解爲「非常的雄辯」，更遑論人的沈默了。

由於傳達的需要，禪被概念化是無可避免的。「禪有它自己的哲學」，並非要我們視禪爲一種哲學體系，因爲它是無限的、超越哲學的。那麼，禪的哲學又做何解釋呢！

首先我們必須知道，空並非等同於「空」或「空虛」、「虛無」等否定性術語；相反的，它是一個意思明確的積極概念——它不是假定的概念，所以切勿以爲它是抽象或一般論所產生。

相對的世界建立在空之上，或者可以說是存在於空之中；它包裹着整個世界，同時它也在世上的每一件事物當中。「空」的教義既非內在論，也非超越論，而是此二者。若內在論與超越論是彼此予盾的，「空」便是此矛盾本身。這又出現了相對立的矛盾……因爲「空」是絕對的一，那裡是沒有矛盾的，何以說它就是矛盾本身呢？

事實上，唯有在「空」之外的時候，我們會感到矛盾；活在其中是否會有矛盾的。它既是禪所希望我們到達之處，要接近它，就必須靠體驗而不是經由概念。體驗就是覺知，而此覺知不同於普通我們的感覺與知性的世界的覺知。在普通、一般性的世界裡，「覺知」這個行爲經常會有覺知的主體與被覺知的客體之別，因此，「感覺・知性」的世界是主客體對立的世界。

禪以爲，要覺知「空」，我們必須以不出此二元世界之外的方法來超越此二元世界方能到達。此爲體驗「空」的獨特方法。

更進一步說，此獨特方法是：讓空停留在它自己裡面，而成爲它（主體）對自己體驗的對象（客體）；換言之，在它分開自己的同時，仍保持自己的唯一。

以普通體驗而言，這是不可能的，因爲這個世界已完全爲我們的知性改造，而非實在本身的原樣了；所以一切經驗都會被概念化，自然非淪入二元對立的領域不可。以佛教哲學的術語來說，「那不是實相」。

哲學家追索眞理多半是從已被知性改造的世界出發，而當發展自其中的經驗與邏輯不敷使用——亦即無法幫助他們看清某些事實的情況時，他們往往就會把那些邏輯的框套在「空」的體驗上，如此一來，「空」必然要從它自己走出，進入到這個世界，而破壞它的整體了。附加給它的「邏輯的根據」愈多，「空」被破壞的程度愈劇，「空」的正確學法是體驗它，是以能夠接近它的獨特方法去覺知它；因此，哲學家們若想了解它，勢須將過去專注於知性運作所堆砌起來的東西，全數清除盡淨。那些知性的結晶或渣滓，在相對世界處理起事物或許會是有效的利器，但之於「空」的體驗——亦即到達實在的根底本身，却絲毫使不上力，因此我們只有另覓他法。而所謂他法其實也僅有一個，就是卸下知性的外衣，赤裸裸地躍入空裡。

或許有人會問，若看空與了解空的都是它自己，我們所做的再多討論豈非空談？並且我們既受限於相對性——那麼，要如何在此相對性存在的條件下，求得空的體驗呢？

我們就是空便是答案。因爲我們自己是空，當然有資格討論它。我們能夠推理全是仰賴空，但這並非意謂推理本身可引導我們到達「空」，而是說推理的運作是來自「空」。它令我們具備推理能力，另一方面它又促使我們超越推理。它希望能夠自己看、自己了解，成爲引導出推理作用的動力。

雖然推理因不明白自己產生運作的原因，而盲目自負地誇稱自己是全知，但當它爲了達到空，不惜粉碎自己時，它才會發現自己的無力。空在發揮出推理作用時，推理的運作即成爲變相的空；而當我們作推理的人覺知此事實時，亦即是看見「空」的時候——此時是「空」看見自己、了解自己，但更確切地說應是我們本身看見自己、了解自己，因爲我們就是「空」。

我們已知當「空」覺醒於自己——亦即覺知自己——的時候，正是它「了解」自己、「看見」自己的時候，却不知此時它可有另一名稱——「眞如」。「眞如」是佛教哲學獨特的概念，以下便要針對它加以分析。

三

「空」或時而被誤以為帶有否定性意味；但在「眞如」的概念中則毫無任何摻有否定思想的東西。「眞如」是以事物本來的形象去看它，亦即是徹底徹尾的完全肯定。

看見樹便說那是樹；聽見鳥鳴便說鳥鳴；鋤頭是鋤頭；山是山；天空的鳥飛翔，原野的花開放。這就是出自「眞如」的言語。有人問：「什麼是平常心！」禪僧回答：「累了睡，餓了吃。」此「平常心」是終極的「道」，是佛教哲學的最高領域，也正是「眞如」的模樣。

若「空」否定或拒絕一切，「眞如」便是接納、肯定一切。此二者看似相互對立，實則不然；根據佛教思想，它們絕非兩個相反的概念，而一般人所以產生誤解，乃是因為我們對事物的看法，無法拋却普遍世界的二元觀念使然。事實上，「眞如」就是「空」；而由於萬物均是「空相」，故亦為「眞如」。

佛學家有言：「在體驗『修空』之前，山是山，水是水。稍有體驗之後，山已非山，

水已非水。而體驗得相當深時，則又變回山是山，水是水了。」在此，我想對上述第二階段加以補述：當哲人說經由「空」的體驗由「山非山，水非水」，表示該體驗者仍停滯於知性作用的層面，那裡覆蔽著概念化的痕跡，而絕非深層體驗的境地。至於第三階段——「空」眞正是「空」時，它就等同於「眞如」。

令禪接近實用主義與存在主義的是「眞如」的概念。實用主義、存在主義雖同樣以經驗爲理論的基礎，但他們所謂的經驗總是與相對的世界關係密切。

他們與禪的最大分別是：他們是以眞理在實用方面的有效性——即我們在行爲上的有目的性爲訴求；而禪則僅强調作用，且離開目的論的意識範疇。

禪說：「每個人都在過着他自己的人生，而却不會留下任何痕跡。」以及中國禪的創始者六祖慧能强調禪定（dhyāna,）與般若（智慧 prajñā,）是同時發生且合而爲一，均是對生命的一種非目的論的說明。

六祖慧能初聞《金剛經》而開悟；成爲他領悟契機的句子是「應無所住，而生其心」，這是明顯的非目的論的思想。

目的論散佈於時間、相對性、因果關係、道德禮教等領域裡；而禪則是活在超越這

些限制的每一處。原野的花，天上的鳥都在過着無目的的生命，却能證實神聖生命的光榮。人也一樣，不貪求多呎的身高；不爲明天的吃穿發愁；讓一天的憂苦當天即過，如此的人生不是與天上的鳥、原野的花一樣充滿生命的光榮嗎？如此的人生正是神希望我們過的——這是從一切源自目的論的思考、煩惱與人的思惟所引起的錯綜裏被解放出來的人生。時間與目的論彼此交錯；而禪既超越時間，自然也超越目的論。關於此，下面的短詩可供參考。

他沒有此岸，也沒有彼岸；
對他而言，此岸彼岸都不存在。
所以他沒有煩惱，也沒有束縛；
我想，就稱他爲婆羅門吧！

＊錄自《法句經》Narada Thera 的英譯本（Colombo Daily Dress, 1946）第六三頁。

接着，我們來看禪與存在主義是在何處產生分歧。凡存在主義者皆有一共識：有限的人將無限的遠離神。於是對他們而言，「在眼前無限延伸的海可能帶給我們恐懼。這些可能性的意思是自由的；而無止境的自由則表示萬般難耐的責任。」*

*錄自「哲學·東方與西方」創刊號第四四頁。

而禪則與如此的思想截然不同。對禪而言，有限即是無限；時間本來是永恆；人神並無區別，誠如《聖經》上說的：「還沒有亞伯拉罕，就有了我（Before Abraham was, I am.）。」在禪裡面，無限的可能性，無限的自由、無止境的責任，根本不足以構成恐懼。禪與無限的可能性一起作用；至於無止境的責任，無論怎樣難耐，禪也會如同毫無負載般地輕鬆揹負它。

吉爾凱高爾（Kier·kegaard）對恐懼的論調是近乎神經質的。他自稱感覺到自己已離開神，所以成爲恐懼的俘虜。於是他再無法進一步了解一切衆生的自性清淨心產生的自由之意義。存在主義大多是在相對的世界中解釋自由，然而那裏絕對沒有自由的深層意義。

事實是，唯有在「眞如」的次元裏，才能找到自由的眞味。但當存在主義者前來探視眞如的深淵時，均會產生無以名狀的恐懼，而在禪隱約對他們發出「何不躍入深淵，一探究竟」的召喚時即刻遁逃，這是常人宿命性的利己主義作祟使然。

四

對禪而言，時間與永恆是同一回事，而此想法却誤導出許多錯誤觀念。多數人因此以爲禪主張摒棄時間的觀念而代之以永恆，以取其絕對的寂靜或無爲的意義。他們忘了，若禪說時間即是永恆，則永恆即等同於時間，這才是禪直指的扼要意義所在。

禪從未推崇、擁護過無爲，自然毋須在永恆的觀念裡隱喻它。永恆是我們在此「知性·感覺」的世界裏的日常經驗，它也絕不會踰越出時間的軌道，它在時間的進行中才可能存在。「伸出手指」這個動作，在時間裡完成，而永恆就在動作進行的指間躍動。若換以形容空間的描述，則可說成「三千世界盡藏入這隻手」。此並非象徵或隱喻，對禪，那是實際上的體驗。

在某種意識上，禪或許易爲人歸列爲「刹那主義」，此時，永恆這個觀念適足以爲脫嫌。禪，强調「刹那見永恆」，即是說明那裏有永恆，但刹那主義並無永恆之說。對刹那主義者而言，流逝的每一瞬間僅只是流過去而已，那裡並不伴隨永恆。就此點嚴格

說來，他們是不負責的、反道德的；由於他們謹遵瞬間意識的支配，因此無法自我主宰而無自由可言。禪稱此心理狀態爲「所住」的心或有「特定居處」的心處。心有「所住」、心有「居處」的心就像囚犯，被監禁在牢籠裏或綑綁在門板上。自由的禪者無論身在何處，都不會有如此的居處或所住，他活在以無限爲圓周的圓中*，所以他時刻都在實在的中心；換言之，他就是實在的本身。

剎那主義者的人生是了無意義的，他的「生」與動植物無異——誠然他活着，因而生的確在那裡，但無意義可言，因爲他雖活在時間裡，却沒有永恆的質地。對他們，每一瞬不過是當下的那一瞬而已，並沒有任何能夠超越那一瞬的東西；就如狗在院子裡戲耍，牠享受剎那，牠的喜悅是動物性，不會豐富生命。

*《法句經》第一七九、一八〇記載：「佛陀的心無限寬廣，無絲毫足跡。」此正與大乘佛教所說「無殘留任何痕跡」或「如桶子的箍鬆落」的思想一致。

剎那主義者絕不了解絕對的現在意義爲何；而禪活在此絕對的現在之中，所以能覺知「眞如」。《金剛經》有言：「過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得*。」其中

涵意深遠，下面即就此加以解析。

＊參照《法句經》第三四八：「捨棄前，捨棄後，捨棄中間。到存在的彼岸，讓心從一切解放出來，不再有生與死。」此處的前、後、中即等同未來、過去、現在。

意識在時間裡不停地運作，它所在之處即是佛教哲學所說的剎那；念（ksana）存在之處。我把「剎那」譯爲意識單位（Consciousness－unit），因爲意義是沿着每一個「剎那」過去的。

以形容時間的話說，意識單位的作用是便於把時間分得更細；但在意識上，我們無法像分割時間一樣做一規則的分割，因此，一個意識單位就只能是我們在理論上思想的東西。一剎那正是此意識單位的終極觀念，實際上它是不可得的——正如前面引用《金剛經》的一段話。「一剎那」又等同於絕對的現在——即永恆的現在，所以絕對的現在同樣不可得。

我們已知意識的每一瞬間是一剎那，但無法取出一個一剎那告訴人們說它就是意識最細微的瞬間。一剎那的意思是時間從永恆中迸放出來，亦即意識自無意識的黑暗深處

覺醒過來。

當一剎那覺醒時，無意識即復活，同時永恆也進入時間之中。所以我們必須經由意識，方能知道無意識；經由時間，方能知道永恆。永恆本身不會獨立存在，它只在時間的過程中；無意識亦同，不伴隨着意識的無意識是不存在。

此外，一剎那也常被稱爲「無剎那」，即是「無念」。一剎那意謂無剎那，但這並非在抹煞意識，因爲它本身就在意識中，與意識連線。事實上，無剎那就是一剎那，但我們不能認爲一剎那就是無剎那，因爲後者富有永恆的積極意義。

無爲、無心或無念、無住等觀念亦同——它們雖看似否定性的說法，但實則爲絕對積極的觀念。正如每一個一剎那即是無剎那，每一個有爲均是無爲；每一念均是無念；意識的居處全是無處。

或許有人啓疑：「這些豈非自相矛盾嗎！」有此感想並不意外，因爲它們全是「眞如」，而眞如含攝一切萬物——包括各種形狀的矛盾在內。以淺顯的比喻說：假設「A」在「非A」之外，就成爲不是「A」，這個命題成立，則表示在「A」中有「非A」。於是，欲令「A」是「A」，前提就是「非A」必須存在。

換言之，在「A」之中若沒有不是它自體的東西，它勢必已在身體之外——亦即是「非A」；「A」之所以是「A」此矛盾就必然存在。但此矛盾唯有在我們進行邏輯辯證的過程裡才會顯現出來。之於「眞如」亦然，只要在眞如之中斷無任何矛盾存在；會遭遇矛盾並苦於矛盾的是邏輯家，但他們還經常忘了自己是矛盾的製造者。禪對待一切事物，均是按事物本來的樣子接納，因此不會看見矛盾。

人心所面臨的最大困難是：它一方面爲了解釋存在而創造出概念，但另一方面又失控地予概念以實在化，而導致誤將概念作爲眞實存在的謬誤。更甚者，心把這些概念視爲一種既成的規定並遵奉不悖，因爲它以爲如此才能令存在表示出自己。當這些想法鞏固了足夠堅强的知性勢力時，心便會不自覺地完全忽略生的內在作用，不忘却只有漸行漸遠，結果終究是無法看見存在領受存在。我們所以會在矛盾前面猶豫困惑、裹足不前，即是肇因於此。

《法句經》有言：

「比丘，讓船空空的吧！

空船將跑得更快。那麼——
切斷貪，切斷憎，
你將可赴涅槃了呀！」

「讓船空空的」意謂把一切概念自心中摒除。由於我們習慣停留在知性層面處理存在，以冀求這樣的努力能在我們的實際生活中，展現出最大的效果，於是催迫我們的心建立了各種各樣的概念。經由這些概念的導引，科學日漸發達、物質工具更富完美功效，我們的生活每天都維持着空前的水準。

但遺憾的是，在人生精神化或對人生意義的洞察方面，我們似乎是一無進展。我們並未努力使生命之船跑得比過去更快，「貪、憎」依舊盛載於船中的東西不僅未見減少，竟反而在增加、累積中，更遑論切斷。何以致此？

——過度的知性化。因爲知性化是阻礙貪、憎得以自船上消除的强勁力量。

讀者諸君切莫因而以爲「空」的教義就是要我們挪空存在之船，我們應牢記：存在本身就是「空」，那裏沒有任何挪出的東西。此爲「空」的積極意義所在；也因此，它

才與「眞如之性」合而爲一。

另外，由於禪視存在爲眞如，禪因而被人視爲根本的經驗論著。誠然，禪是一種經驗主義，理由是：它不以各種迂迴的方法論做爲了解存在本身的手段，它依靠的是般若（智慧）的直覺。

說禪的經驗論是根本性的，更是毋庸置疑，因爲除了「智慧」的直覺，再無任何可讓我們直接接觸存在的東西；而禪所仰賴的「般若智慧」的直覺，已成爲所有形狀的直覺與知性化的根柢。較諸「智慧」的直覺，「感覺的經驗」是完全直接的，充其量那僅是知性或概念性的重建。當我們看見樹而稱之爲樹時，必然會以爲此感覺經驗是一終極概念；其實並不然，因爲此感覺經驗已然經過概念化的過程，樹，在尚未被「樹」這個概念包容之前，不是樹；「眞如」即是先於此概念的——它是我們決定那是不是樹之前的訊息；彼時，神仍在絕對的自我滿足狀態下；是祂尚未開口發出祂的第一道命令「光來吧」的時候。至此，我不再贅述，因爲似乎已偏離眞如之道了。

五

禪的眞如概念若以審美的角度觀之，會發現那裏充盈着渾然天成的藝術欣賞之美。下面我將引用一組最短的俳句來加以分析佐證。日本德川幕府末期，有一位女詩人名叫千代，因出生地在日本加賀，所以有「加賀千代女」的美譽。她創作的有名俳句如下：

「牽牛花呀——我只有去向別人家要水了呀！」

此俳句乃出自一尋常的生活片斷。據說，在一個六月的清晨，千代按往例又到井邊汲水。她一眼看見井邊的水桶被開着牽牛花的藤蔓纏住，便楞在當下。在鄉間居住過的人大約都曾留意，牽牛花在日出之際，由於受到朝露的滋潤而鮮艷欲滴，所以格外的美。千代就是在那個清晨的瞬間，深深地被牽牛花的美所打動，以致驚嘆得無言以對，而終於只能說出口的一句「牽牛花呀」。

但僅此一句「牽牛花呀」即含攝了整個詩人的精神，以及詩人所領受到的一切。至於後面附加上去的句子，則不過是補助語而已；但後世對此附加句子亦另有新解，而以爲千代所以道出「我只有去向別人家要水了呀」一語，用意在做爲與現今的功利主義所支配的實用物質的一種對比手段。

這位待人是多麼深刻而徹底地被花的美所打動，此點就她毫無把藤蔓從水桶挪開的念頭，即不難想像。挪開藤蔓而不傷及花，絕對是件輕而易舉的事；但這位女詩人的心，彼時已被與美合爲一體的感覺所佔滿，因此根本無暇思及此事。在她心中，絕不允許任何沾染了俗世色彩或氣味的東西，來破壞這屬於自然之美。

然而，她畢竟是個肩負家務的村姑，她不得不回過神來想起現實中待辦的事——亦即是從沈醉於美而無思慮的境界裏覺醒過來——她必須汲水做家事；於是她選擇到鄰家去要水——。

我們無法永遠的停留在無思慮狀態，因爲我們有表達所經驗事情的慾望，而表達出來是非訴諸思慮與分析不可的。經由表達，我們的經驗會變得更深刻更清楚；而無法表達的經驗則完全算不上經驗。因此可說動物是無任何經驗可言的。

自心理學的觀點，詩人千代女從美的異想中醒寤，肯定是需要一些時間過程的；但就形上學而言，她的全心沈浸與覺醒於思慮乃同時發生的，此同時性即表示二者均是在「絕對的現在」完成——眞如的一利那即是禪的哲學。

眞如的意義涵有純理性的因子。眞如並非狹隘地意指對存在做詩般的冥想，或對存在的忘我的同化；那裡是有所覺知的——即般若的直覺。我想把般若的直覺定義爲「無思慮的思慮」會更易於說明。此時，心的全體與各微細部份同時被直覺，被個別化的部分共同顯現出來，全體則把自己分化爲許多的小部分了。但是，全體在此無限度被區別的情形下，並不會失去自己；而個別化的每一個小部分也不會在全體中迷失。

更淸楚地說，只要不出自己本身之外，「一」就是一切，而充斥在我們周遭的每一個變化無限的事物，在成就「一」的具體表現的同時，也仍然持守着各自的個別性。

六

禪經常被人戴上曲高和寡、遙不可及、玄奧詭祕的冠帽，好像它是多麼驕傲地游離於大衆似的。有時候，我們會感覺禪者應該是活在遠遠超出知性層次的清純之境，他們都是遺世獨立而不能有爲於我們這個社會的——此亦形成我們對禪的印象。但事實上，禪除了純粹理性的一面之外，亦同時具有意欲的、情感的一面。

領悟和體驗絕對不乏大悲心，但放眼禪發展的歷史則可發現其中充斥着不利於此一方向發生作用的種種條件因素。禪其實與其他各宗教同樣關心我們的社會，但由於禪的强調個人體驗，致使人們對禪的印象不自覺地把焦點投注在它的個別性方面，而忽略禪原來所具的對他人、對社會的關懷。關於禪在服務他人、服務社會方面的用心，從禪師們經常地提及耕作、勞動等等事例即可看出。

當六祖慧能還在五祖弘忍門下求道期間，不斷從事的工作是舂米、砍柴。馬祖與弟子們在田間工作時，由於一弟子粗心之過而被推車輾傷了脚。潙山與仰山在採茶時，亦

不忘研討關於存在的問題。當百丈被人問及他死後變得如何時，回答：「我會變成一隻驢子，而且會降生在你們這些村民當中的某一戶人家。」此語意謂百丈對於村民們為他及禪門所做的一切，心存感激與回報之情是何其渴切。

禪文學充滿了以「市場」、「十字街頭」為背景的言辭，以便於描寫忙碌地從事各種工作的情景；「灰頭土臉」亦為經常使用的句子，因為它最直接地表現出勤苦工作的印象。禪向來看重身體勞動，它鄙視的是「白天的懶蟲」。百丈以「一日不作，一日不食」為座右銘，他苛求自己必須勞動至額上冒汗才准進食。

『十牛圖』最後的畫面是一個人面帶幸福的笑容走入市場，市場可令人聯想及與它呈鮮明對比的深山隱遁處。市場是人向社會服務的地方；深山隱遁處則是人鍛鍊自己具備服務社會的地方。

禪門亦同，它並非為了逃避世俗的苦惱而設，相反的，它是幫助人在赴人生戰場前能，做好萬全準備的修行場所，而此萬全準備乃是指對社會能竭盡所能而言。正如佛教徒所說的：「助一切衆生渡生死之河（衆生無邊誓願度）。」

較諸所有的宗教，佛教徒在社會服務工作方面似稍嫌消極，但若以此表象為事實則

有欠公允。衆所皆知，佛教的發祥與欣榮均在東方，而東方人是最不善於組織化的民族。他們與其他的民族有宗教信仰的人同樣有慈悲之心，也同樣願意虔誠地實踐他們所信仰的教義，只是他們不習慣以有組織的方法去實行他們博愛的行爲。他們所認知的善行定義，是建立在默默進行的基礎上（積陰德）。當我們閱讀有關這方面的佛教歷史時，方能了解佛教徒爲了大衆的福祉與教化是怎樣的不遺餘力。

眞正可悲的現狀是，在我們擁有了許多基督教會、佛教寺院、猶太教堂、回教寺院以及各相關的實質上、精神上的宗教教育機構之後，大多數的我們竟仍然一如過去的無知、愚昧、以自我爲中心。

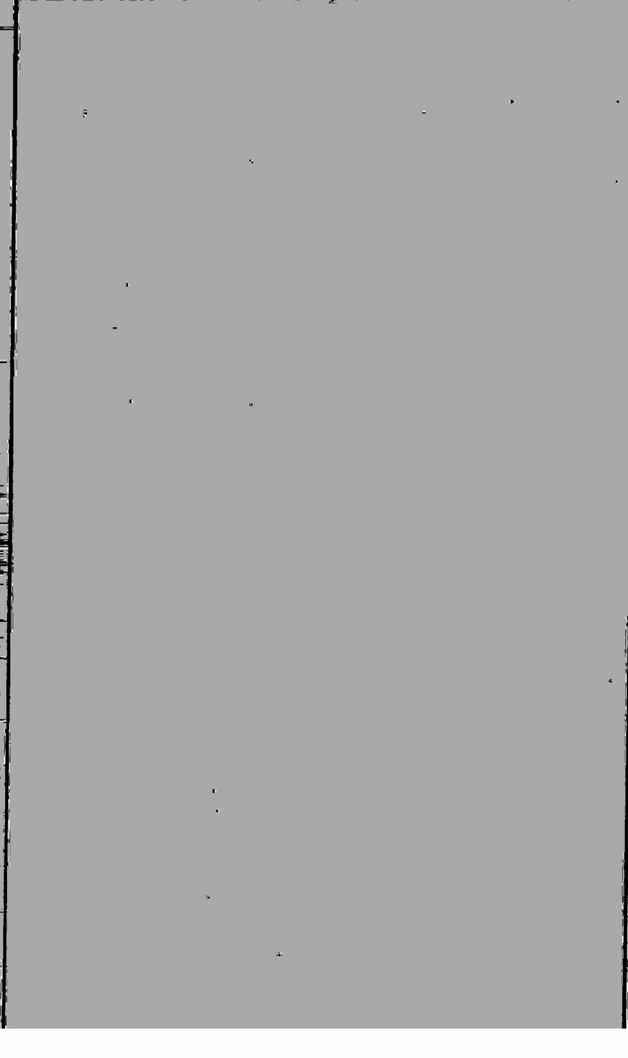
愛姆斯博士說：「在完全的貧困與絕望中，毫無感覺或許是最幸福的狀態。但若以爲那即是人的生活所能達致的最完美狀態，則是悲傷的迷惑。*」博士說的話我完全認同。任何一個人，對自己週遭所發生的事絕不可能無感覺；當一個人親眼目擊原子彈降落在一個人口密集的都市中，然後爆炸而形成一幅屍橫遍野、慘絕人寰的畫面，他的神經會立時被撕裂得支離破碎、痛苦不堪。此時，唯一能救贖他脫離苦境的方法即是無感覺的狀態，然而這又是何其非人性且又是超出我們個人所能控制的範圍啊！當我被如此

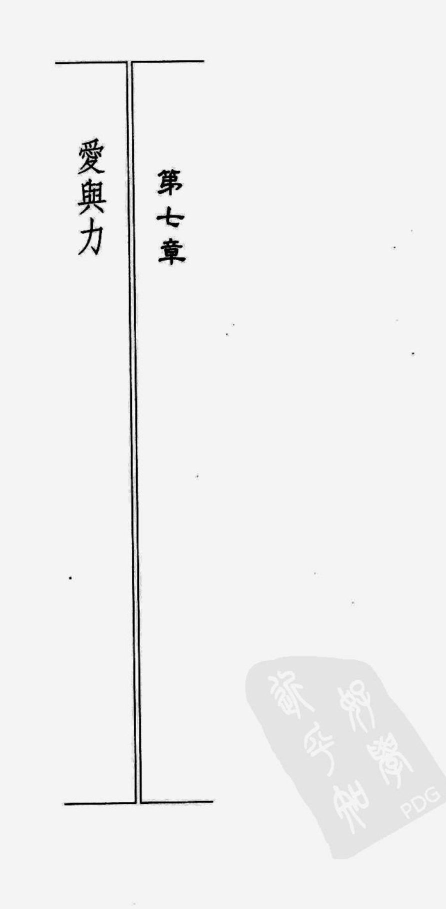
深沈的無奈所攫獲時，不禁要生出如下的共鳴！

＊見「哲學·東方與西方」第39頁

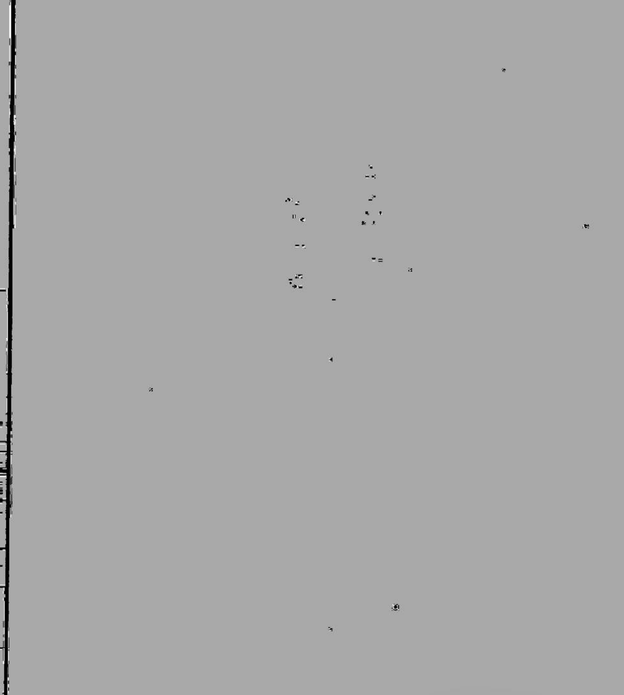
「上主看見人們個個邪惡、心懷惡念，就後悔自己在地上造了人。他很痛心說：我要從地面上消滅我造的人類，也要殲滅獸類、爬蟲和飛鳥，因爲我後悔造了這些動物。」（見「創世紀」第六章五—七節）

若神果眞要開始把人類從此大地逐步消滅，則做爲人類的我們勢必得有相應的態度。禪在這方面，是否能對我們有所貢獻呢！





第七章 愛與力



自有人類歷史以來，我們的世界從未有如現今這般迫切需要精神指導者與精神價值的發揚。誠然，自古以來，我們爲了增加人類福祉，的確締造了許多輝煌的成果，只可惜我們似乎忘了：所謂的人類福祉，主要是來自精神上的智慧與訓練。而所以現今這個世界會充滿憎惡與暴力、恐懼、虛僞等腐敗氣氛，全是由於我們未能充分認清此事實之故。它造成我們小至個人，大至國際間、民族間都在爲了彼此毀滅而絞盡心力。

今天，在我們所能想望的精神價值中，最迫切的需求便是——愛。愛，創造了生命；沒有愛，生命即無以爲繼。我深信，一切的憎惡、恐懼所造成的污濁而令人窒息的氣氛，是由於我們缺少慈愛與四海一家的精神使然；換言之，那不適於人類生存的窒息感乃是來自我們未能自覺於人類社會是個極其繁複、互相依存的網脈之事實。

我們應該知道，當一個人自外與他人孤立，即是從他所屬的集團——也許是生物性、政治性、或宇宙性等集團——被抽離出去時，便不復存在了。以數學上的觀點說明是：「一」這個數除非與其它無限多的數發生關係，否則就不是一——亦即不能成爲它本身。若以道德上或精神上的說法則是：每一個個人的存在，均包容在無限大的愛的關

係網絡中，並在其中受惠。於是這個世界成了一個大家庭，你我都是其中的一份子。

人的思想模型與地理環境究竟有多大的關係，我不清楚，但我確實因爲七世紀時，以「華嚴哲學」爲名的思想體系在遠東地區開花結果，而欽服起東方人的智慧。該思想體系乃是以人性彼此融通、滲透、關連、互不妨礙爲立論基底。

當說明這一切相依相關的哲學被人正確了解時，「愛」便會覺醒。因爲愛就是認識其他人，在各方面均設想到其他人，而華嚴的思想根據正是相同的道理。

「願意別人那麼對你，首先你要那麼對別人」是爲愛的要旨。而且相依相關的認識，會自然產生這樣的心。

簡易地說，相依相關即是既認淸彼此相互依存的關係，而又能彼此爲對方設想。此想法是排拒力的力量。力是從外在趁隙進入我們內在關係的體制中，它的方針經常會朝向專斷、獨裁、疏離，以致我們的心無法往正確的方向進展。

堪慮的是，現今的社會有太多人看不淸力的本性，他們不僅無法把力善用於人類全體的利益方面，甚至離譜地高估力的概念。

愛不是從外在而來的命令，外來的命令含有力的意義，那不是愛。過度的個人主義

是培養力的思想的溫床，其特徵是過於以自我爲中心。當它一旦開始向外移動擴展時，便會不自覺地以驕傲的姿態及激烈的手段來主張自己。

相反的，愛由於是從相依相關之心而產生，而與自我中心、强調自我遠離。力在表面上看似强勁而不易抗拒，實質上都會自動令自己枯竭。而愛經由自我否定而經常充滿創造性，它是仰賴外部的命令便可生生不息地自由運作，所以說：愛是生命，生命是愛。

生命是無限錯綜的相依相關之網。愛爲了使生命顯出形狀，而以各種模樣表現自己。但形狀必然是個別性的，而思辨的知性又任取其一奉爲終極的實體看待，力的概念便從而產生。當知性發展到極點，而自滿於經由它而獲得的實利領域上的成就時，力便會狂暴起來破壞周遭。

愛與力不同，它是創造性的肯定，它絕不傾向破壞與絕滅。愛擁抱一切，寬囿一切，愛在進入它的對象中時，會與其合而爲一。而力由於其二元性、差別性的特質，它會粉碎所有與它相對的東西，即使無法得逞，也必定要予以征服使之成爲奴隸般的附庸物方罷休。

「力」利用科學以及一切與科學有關的東西。而科學若無法超越無限而多樣的差別相，則根本無創造性可言。令科學有創造性的是其探究的精神，而此精神乃是由於愛——而非力——所鼓舞的，一旦使力與科學之間有任何合作，結果總會演變出各種災害與破壞。愛與創造力原是一體兩面，但創造力經常從愛被分離出來。此時，創造力便與力結合。當力具有創造力時，即成爲引發各種災難的主因。

如前所述，力的觀念是二元性。當它不被二元論承認其背後具有統合的原理時，它天生的破壞傾向便會肆無忌憚地奔放出來。

此種力的展示，可由西方人對大自然的態度上明顯見出。例如：他們總說要征服大自然，而不說與大自然爲友；當他們攀登上極高的山峯，會說他們征服了高山；當他們成功地向天空發射出某一發射物，便急於向世人宣稱他們征服了天空。爲何他們引以爲傲的不是「人類與大自然更加親密」的事實呢？何以人們對待大自然的心態竟是「支配」、「征服」、「統治」等上對下的字眼呢？由此可見出敵對觀念滲透人心之鉅之廣。

力的觀念排斥人格、相互依存以及感謝等一切涉及相互關係的心。由於科學的進步，不斷改善的技術以及普遍工業化的結果，我們受到了許多空前未有的恩惠，但因爲

力的從中作梗，造成了這些恩惠分配不均的現象。力經常以高傲、獨斷排他的姿態存在；相反的，愛卻是降低自己以包容一切。力意謂著破壞，它甚至不惜破壞自己。相對的是愛與創造力，愛死寂之後仍能復甦；力則經不起殺傷。

西莫奴·威依魯曾將「力」定義爲：把人「物化」的力量。由此令我聯想及把愛定義爲：將一切人性化的力量。如此看來，愛與力似乎是截然對立、彼此排斥的；那麼，力所在之處，定然無一絲愛的影子，而愛所在之處，必定沒有力可進入的縫隙，則是想當然爾的事了？——其實不然。

愛屬於比力更高的領域，所以不能以力與它做類似的對立。愛包容一切、寬諒一切、緩和一切，它在從事無限的創造。反而是力在一廂情願地以爲自己是與愛對立的，因爲敵對、破壞、毀滅即是它的屬性。它極盡破壞之能事，及至再無可資征服之物時，甚至陣前倒戈、矛鋒轉而朝向自己，走上自毀之途。此情形在國際問題方面又何嘗不是！

我非常不同意「愛是盲目」這句話。事實上，盲目的絕不是愛，而是力。力經常認不清自己的存在乃是依靠許多他物的事實，它不願承認：它必須與某個比自己巨碩太多

的東西相結合，它才能是自己本身。力便是在如此無法看清事實情形下，終於逕躍入自毀的深淵。若要力去體驗領悟，必須先扯去遮蔽的帷幕，否則僅靠它那深度近視的眼睛，肯定是無法看見眞相的。

當眼睛無法看到存在的本來面貌——亦即看不見眞相時，恐懼與疑惑之雲將會覆蓋在我們所看的一切事物之上。此時，眼睛會矇騙自己，使我們對一切相對的事物產生懷疑，並起而進行破壞。

如此不斷地懷疑、破壞的結果，造成我們無論如何也不能緩和對立的緊張，雙方均在玩弄各種各樣的詭辯、奸策，永無止境地相互攻訐、傾軋。此情形在國際政治上常以外交爲名，而能堂而皇之進行。然而，除非有愛、相互的信賴及和解的精神做爲橋樑，任何外交亦無法緩和自己的機關所製造出的緊張狀態。

習慣借重力的人通常都會忽視「力使人盲目」的事實，因而把自己封閉在漸趨狹窄的視野裏。一旦力與知性結合，他們便無所不用其極地揮發力的效用。

而愛是超越力的，因爲愛能滲透至存在的核心，所以可遠超過知性的有限性。它即是無限本身。沒有愛，人將無法見到無限擴展的關係網，亦即是見不到存在；反過來

說，若沒有存在的無限之網，即無法眞正體會愛。

由於愛是信賴，所以它會肯定一切，擁抱一切。由於愛是生命，所以它會不斷地創造，它所觸及之處全都充滿生機並朝向新的成長。你愛動物，牠會逐漸聰敏機伶；你愛植物，即可見到它充滿了生之希望的英姿——因爲愛是無限的泉源。

力由於盲目、自我設限、無法看見存在的眞相，所以它所看到的只有虛妄。其實力本身即是虛妄，自然它所觸及之處亦將全數化爲虛妄。力只能在虛妄的世界囂張、繁衍，而成爲僞善與虛矯的象徵。

最後我要再度强調：唯有覺醒於萬事萬物之相依相關的眞理，而彼此互助合作，才能使人類社會更繁榮。那麼，我們首先應努力的是，放棄力與征服的想法，讓無盡的愛擁抱一切、寬容一切吧！

解說——徹底地看「自己本來面目」

幾年前，鈴木大拙先生在一個國際性的宴會中當衆提出一個問題：「根據聖經上的記載，神說『光來吧』，光便出現，於是形成了夜晚與白晝。試問，誰是這件事的見證人呢？」當場的所有人都僅以詫異、蔑視的表情面對他的發問，自然他也沒有得到任何的回答。事後鈴木先生告訴筆者：「我如是說，便是我在看；我便是那件事的見證人。我們每個人的心皆有此作用，並且，它時時刻刻都在作用。」

鈴木先生所說「我」，正是臨濟禪師所言之「經常在汝等諸人面門出入的無位眞人」。

他最常引用的聖經裏的一句話就是——「還沒有亞伯拉罕，就有了我（Before Abraham was, I am）」（錄自約翰福音第八章第五十八節）。他認爲「在亞伯拉罕尚未出生之前的我」即是眞正的自己，而禪即是徹底地看見自己，此處的亞伯拉罕不僅只是猶太民族的祖先，亦是在時空中有限生死的我們的代表。

這在基督徒眼中看來似嫌傲慢。對此，鈴木先生的看法是：「它不是用現在式寫著 I am 嗎？這表示它超越時間的絕對的存在，換言之即是永恆。」

此永恆的意義，是「不生不滅」。例如《傳心法要》裡有言：「此心自無始以來，即從來不生，從來不滅。」亦等同於盤珪禪師說的「不生的佛心」之意。在基督教較爲相近的說法則是：「我是a，我是w；是始、是終。」但這完全是自時間上去詮釋的結論。

有一僧問趙州：「爲何只有釋尊一人堪稱是我們人類的大恩教主呢？」趙州回答：「那是惡魔說的話。」（趙州錄）他又說：「一切衆生悉有佛性」（涅槃經）、「一切衆生俱有如來的智慧德相」（華嚴經）、「一佛成道觀見法界，草木國土悉皆成佛」（華嚴經）。另外，達摩大師也曾說：「捨妄歸眞，凝住壁觀；則無自無他，凡聖等一。」由以上佛家語顯而易見，佛教徒肯定不會相信：僅以此作爲道的化身（**Tinarnation**）的耶穌基督所給的一次啓示，即可獲得終身救贖。

他們重視的是「道（logos）」，是「太初有道……萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的」（語見約翰福音裏的「道」）。那正是所謂的一切衆生

悉有佛性的自我本性（佛性）之所在；而也徹底看見自性（見性成佛）——即是禪。

此「不生的佛心」——即「衆生時此心不滅，諸佛時此心不增」（傳心法要）——便是禪者安心立命之根據。

「神說『光來吧』，光便出現。『誰』是這件事的見證人」、「從耶穌基督說『還沒有亞伯拉罕，就有了我』來徹底地看『我』吧」——這是鈴木先生獻給基督教界人士的公案。此二公案出自與六祖大師的「本來面目」、趙州禪師的「庭前柏樹子」、白隱禪師的「一隻手的聲音」相同淵源的大悲心。

鈴木先生在本書中曾說：「至此，我不再贅述，因爲似乎已偏離『眞如之性』無限遙遠了。」我想，就以此作爲這篇解說的總結吧！

編按：本書第一章「禪」的原文載於「Encyclopedia Britanica（一九六三年版）；第二章「領悟」的原文載於「The Review of Religion」（New York：volumbia University Press, 1954, Vol. X VIII, Nos. 3–4, pp. 133–144）；第三章「禪的意義」、第四章「禪與一般佛教的關係」、第五章「指導禪的實際方法」及第六章「存在主義、實用主義與禪」則譯自 William Barrett 所編的「Zen Buddhism, selected writings of D.T. Suzuki」（doubleday Anchor Books, New York, 1956）——其中的前三編是脫胎自鈴木大拙先生的主要著述『禪論文集第一卷』；至於第七章「愛與力」則是譯自一九五八年，在布魯塞爾的萬國博覽會上所拜讀的一篇文章。

鈴木大拙簡譜

一八七〇年·一歲　十月十八日，誕生於日本石川縣金澤市

一八八七年·一七歲　石川鄉專門學校附屬初級中學畢業。這年實施學制改革，鈴木先生和西田幾多郎被編入新制第四高級中學預科三年級，但不久先生因家境貧寒而退學。

一八八九年·一九歲　擔任能登飯田小學代用教員。

一八九〇年·二〇歲　擔任加賀美川小學訓導。美川時代他賃居於眞言宗的德證寺，爲先生與淨土眞宗大谷派結緣之始。此年先生之母逝世。

一八九一年·二一歲　到東京就讀早稻田大學前身的東京專門學校。這年先生初次在圓覺寺拜訪今北洪川參禪。先生熱心參禪更甚於學業。

一八九二年·二二歲　今北洪川圓寂，釋宗演繼任。先生以宗演爲師參禪。這年先生接受西田幾多郎之勸說，就讀東京帝國大學選科。

一八九三年・二三歲　釋宗演赴美，出席在芝加哥舉行的世界宗教大會，先生英譯其演講稿。

一八九六年・二六歲　出版處女作「新宗教論」。

一八九七年・二七歲　由於宗演之推薦，先生擔任 Paual Carus 英譯「老子道德經」及其他道家古典著作之助理而赴美。從此擔任 Carus 所主持之 Open Court 社的編輯部員，駐留 La Salle 十一年。

一九〇〇年・三〇歲　出版「大乘起信論」英譯本。

一九〇七年・三七歲　出版英文著作「大乘佛教概論」。

一九〇八年・三八歲　接受 Open Court 社長 Hegla 的資助赴歐洲旅遊。

一九〇九年・三九歲　四月，經由蘇伊士，闊別了十三年後回國。在學習院高等部中等部教授英語。並兼任東京帝國大學英文講師。

一九一一年・四一歲　和畢維翠絲・玲 Biatris Leen 小姐結婚。

一九一八年・四九歲　恩師釋宗演圓寂。

一九二一年・五一歲　因釋宗演圓寂而停止參禪。辭退學習院職務，就任京都大谷大學

教授。在大學內設立 The Eastern Buddhist Society，刊行季刊雜誌"The Eastern Buddhist"，達二十年之久。

一九二七年・五七歲　刊行英文版「禪論文集第一」，從此刊行英文禪書。

一九三三年・六三歲　英文版「楞伽經研究」獲得文學博士學位。

一九三六年・六六歲　春，以日本代表身分，出席在倫敦學行的世界信仰大會。會後，又以日本外務省交換教授身分，在英國各大學講述「禪與日本文化」。秋，赴美國，在中部東部各大學以同題講學。

一九三九年・六九歲　七月十六日夫人病逝於東京聖路加醫院。

一九四四年・七四歲　出版獨特的日本思想史研究「日本的靈性」。

一九四五年・七五歲　摯友西田幾多郎去世。

一九四六年・七六歲　創設松岡文庫於北鎌倉東慶寺山上。並得英人 Brice 教授的協助，發行英文雜誌 Cultural East，但不久停刊。

一九四九年・七九歲　一月，榮列日本學士院會員，十一月得文化勳章。六月，出席在夏威夷大學學行第二次東西哲學會議，自九月至翌年二月，在夏

一九五〇年·八〇歲　威夷大學講學。

二月，赴美國八年間，在美國各大學講述「禪與華嚴」，造成今日世界的禪風新興及高潮之因。

一九五五年·八五歲　由吉田紹欽編「鈴木大拙選集」，得「朝日文化獎」。

一九五八年·八八歲　十一月，偕岡村美穗子回國，從此起八年間，在松岡文庫渡過最後一段時期

一九五九年·八九歲　六月，出席在檀香山舉行的第三次東西哲學會議，得夏威夷大學法學博士名譽學位。

一九六〇年·九〇歲　以國賓身分訪問印度，旅行一個月。

一九六二年·九二歲　擔任佛教東漸七十周年紀念會議長。

一九六四年·九四歲　得 Tagore 獎。赴美出席第四次東西哲學會議。

一九六五年·九五歲　七月十二日，在東京聖路可醫院以絞扼性腸閉塞症疾逝。結束了他一代禪學大師的生涯。遺留下「日文百卷，英文數十卷」等龐大禪學著作。